

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

RIVISTA
DI
STUDI BIZANTINI
E NEOELLENICI

FONDATA DA S. G. MORICATI
DIRIGITA DA A. LUZZI

N. S. 47 (2011)

con gli atti della 13. Giornata di Studi dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini,
in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale
JANUSZKOŃSKI ED ERIKIA A. BIZANTINI (DE-NU SEVOLTAT)
(Roma, 3-6 dicembre 2010)



ROMA 2011

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

RIVISTA
DI
STUDI BIZANTINI
E NEOELLENICI

DF
521
59
2010
Mama

FONDATA DA S. G. MERCATI
DIRETTA DA A. LUZZI

N. S. 47 (2010)

con gli Atti della IX Giornata di Studi dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini
in collaborazione con il Presidiale Istituto Orientale:
«ORTODOSSIA ED ERESIA A BISANZIO (IX-XII SECOLO)»
(Roma, 5-6 dicembre 2008)



ROMA 2010

CONSIGLIO DI DIREZIONE

A. ACCONCIA LONGO – F. BURGARELLA –
M. CAPALDO – G. CAVALLO – F. D'AIUTO –
V. VON FALKENHAUSEN – A. JACOB – S. LUCA –
E. V. MALTESE – J.-M. MARTIN – A. PROIOU –
M. D. SPADARO

COMITATO PER LA REVISIONE SCIENTIFICA

A. ACCONCIA LONGO – F. D'AIUTO – V. DÉROCHE –
S. EFTHYMIADIS – V. VON FALKENHAUSEN –
O. KRESTEN – S. LUCA – M. PERI – A. PROIOU –
N.P. ŠEVČENKO – N. VAGHENAS

ISSN 0557-1367

Pubblicazione finanziata dall'Università di Roma «La Sapienza»

PREMESSA

A partire da questo numero, a chi scrive è toccato l'onore e al contempo l'onere di subentrare nella Direzione della Rivista alla collega e amica Augusta Acconcia Longo, che ha ormai lasciato l'insegnamento attivo nella nostra Università. A lei desidero giunga – in quest'occasione in cui si esprime una naturale continuità della scuola di studi bizantini della Sapienza – un fervido, non formale ringraziamento per l'impegno profuso nell'autorevole conduzione, dal 1999, tanto della Rivista quanto della collana dei Testi e studi bizantino-neoellenici, e per l'intelligenza e l'equilibrio con cui ha saputo mantenere vitale e al passo coi tempi una insigne tradizione di ricerca e di servizio agli studi che, attraverso i precedenti Direttori (a ritroso nel tempo, Enrica Follieri, Giorgio Zoras, Giuseppe Schirò), si riconnette direttamente allo stesso fondatore della Rivista, Silvio Giuseppe Mercati. Ancora più in generale, il mio ringraziamento si estende a tutti coloro che con i loro validi contributi hanno inteso collaborare, in questi anni, alla prosecuzione della rigorosa e appassionata attività di ricerca che nella Rivista ha il suo fulcro e il suo strumento d'espressione. Formulo allora l'auspicio che il prezioso apporto e l'amichevole sostegno dei tanti Collaboratori d'ogni nazionalità che hanno ultimamente cooperato al successo della Rivista non venga meno, ma possa anzi estendersi al dialogo, aperto e cordiale, con una fascia ancora più ampia di Colleghi, senza preclusione alcuna, ma nel rispetto dell'unico criterio della validità e qualità scientifica, che continueranno a essere valutati secondo le rigorose procedure della *peer review* anonima introdotte nella Rivista a partire dal 2008. Infine, rivolgo un grato pensiero ai membri del Consiglio di Direzione e del Comitato per la revisione scientifica, per il prezioso lavoro che hanno svolto e mi auguro continueranno a svolgere, nonché, *last but not least*, all'attuale Magnifico Rettore dell'Ateneo, per l'imprescindibile sostegno economico che, pur nell'attuale sfavorevole congiuntura, continua ad assicurare annualmente alla Rivista consentendone la pubblicazione.

Andrea LUZZI

GIORGIO PISIDA, EPIGR. XCVI STERNBACH (= 11 TARTAGLIA): NOTA METRICO-TESTUALE(*)

A Silvio M. Medaglia

μικρὸν ἀντίδωρον

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AGOSTI – GONNELLI, *Materiali* = G. AGOSTI – F. GONNELLI, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in *Struttura e storia dell'esametro greco*, a cura di M. FANTUZZI – R. PRETAGOSTINI, I, Roma 1995 (Studi di metrica classica, 10), pp. 289-434.
- BECKBY = *Anthologia Graeca*, ed. H. BECKBY, I-IV, München 1966², 1957-1958¹.
- BOLLIG – DE LAGARDE = *Iohannis Euchaitorum Metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, descr. Io. BOLLIG, ed. P. DE LAGARDE, Gottingae 1882, rist. anast. Amsterdam 1979 (Abhandlungen der historisch-philologischen Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 28).
- D'AMBROSI, *Giorgio Pisida* = M. D'AMBROSI, *L'esametro accentuativo in Giorgio Pisida*, in *Bollettino dei Classici*, ser. III, 24 (2003 [pubbl. 2004]), pp. 105-133.
- D'AMBROSI, *Produzione esametrica* = M. D'AMBROSI, *La produzione esametrica di IX-X secolo nell'Anthologia Palatina: Ignazio Diacono, Anastasio Questore, Cometa, Costantino Rodio*, in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 48/1 (2006), pp. 87-122.
- DE STRYCKER = É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles 1961 (Subsidia hagiographica, 33).

(*) I riferimenti bibliografici, citati più d'una volta nelle note, e i rimandi a lessici o edizioni sono abbreviati secondo i compendi elencati all'inizio del contributo. Per questo studio si è usufruito di un finanziamento erogato dall'Università di Salerno per un progetto FARB (ex 60%) sulla poesia epigrammatica bizantina. Desidero qui ringraziare Christian Förstel (Conservateur chargé des manuscrits grecs, Bibliothèque nationale de France, Paris) per l'impagabile cortesia con cui ha voluto inviarmi dettagliate foto digitali del *Paris. Suppl. gr. 690*, i cui margini interni sarebbero stati altrimenti illeggibili nelle riproduzioni in mio possesso. Ringrazio ancora Giuseppe De Gregorio, Augusta Acconcia Longo, Massimo Lazzeri e Ioannis Vassis per aver letto il dattiloscritto, fornendomi numerosi e utili suggerimenti, nonché i revisori anonimi: mia è la responsabilità di eventuali omissioni o errori. Queste pagine sono dedicate a Silvio M. Medaglia, in occasione del suo collocamento a riposo: del suo alto magistero sono profondamente debitore e riconoscente.

- DGE* = *Diccionario Griego-Español*, redactado bajo la dirección de F. R. ADRADOS por E. GANGUTIA – J. LOPEZ FACAL – C. SERRANO – P. BADENAS y otros colaboradores, I-, Madrid 1980, rist. 1989, 2008²-.
FISHER = *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*, ed. E. A. FISHER, Stutgardiae et Lipsiae 1994 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
GDRK I = *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, gesammelt und hrsg. von E. HEITSCH, I, Göttingen 1963¹ (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, dritte Folge, 49).
GONNELLI, Giorgio Pisida = F. GONNELLI, *Il De vita humana di Giorgio Pisida*, in *Bollettino dei Classici*, s. III 12 (1991), pp. 118-138.
HORANDNER, Cycle = W. HORANDNER, *A Cycle of Epigrams on the Lord's Feasts in Cod. Marc. Gr. 524*, in *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994), pp. 117-133.
LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.
LAUXTERMANN, Byzantine Poetry = M. D. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and contexts*, I, Wien 2003 (Wiener Byzantinistische Studien, 24/1).
LAUXTERMANN, Remarks = M. D. LAUXTERMANN, *Some Remarks on Pisides' Epigrams and Shorter Poems*, in *L'épistolographie et la poésie épigrammatique. Projets actuels et questions de méthodologie*, Actes de la 16^e Table ronde organisée par W. HORANDNER et M. GRÜNBAIT dans le cadre du XX^e Congrès international des Études byzantines (Collège de France – Sorbonne, Paris, 19-25 Août 2001), Paris 2003 (Dossiers byzantins, 3), pp. 177-189.
LIVREA = *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di s. Giovanni*, canto XVIII, introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E. LIVREA, Napoli 1989 (Speculum, 9).
LSJ = H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. STUART JONES – R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940^o, with a *Revised Supplement* edited by P. G. W. GLARE – A. A. THOMPSON, Oxford 1996.
MAISANO, Romano Melodo = *Cantici di Romano il Melodo*, a cura di R. MAISANO, I-II, Torino 2002 (Classici greci. Autori della tarda antichità e dell'età bizantina).
VAN OPSTALL = *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, édition, traduction, commentaire par E. M. VAN OPSTALL, Leiden-Boston 2008 (The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 75).
PALLA = R. PALLA, *Agli agapeti: un ciclo di componimenti di Gregorio Nazianzeno*, in *La poesia tardoantica e medievale, IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-17 novembre 2007)*, Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70^o genetliaco, a cura di C. BURINI DE LORENZI – M. DE GAETANO, Alessandria 2010 (Quaderni del Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale, 5), pp. 119-144.
PAPAGIANNIS = *Theodoros Prodromos. Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testaments*, Einleitung, kritischer Text, Indices besorgt von G. PAPAGIANNIS [Παπαγιάννης], I-II, Wiesbaden 1997 (Meletemata. Beiträge zur Byzantinistik und Neugriechischen Philologie, 7/1-2).
PAPAGIANNIS, Bemerkungen = G. PAPAGIANNIS, *Bemerkungen zu den Epigrammen des Georgios Pisides*, in *L'épistolographie et la poésie épigrammatique. Projets actuels et questions de méthodologie*, Actes de la 16^e Table ronde organisée

- par W. HÖRANDNER et M. GRÜNBART dans le cadre du XX^e Congrès international des Études byzantines (Collège de France – Sorbonne, Paris, 19-25 Août 2001), Paris 2003 (Dossiers byzantins, 3), pp. 215-228.
- PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις* = G. PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις εις τὰ ἐπιγράμματα τοῦ Γεωργίου Πισίδου*, in *Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 51 (2003) [= *Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν καθηγητὴν Ἀθανάσιον Δ. Κομίνην*, edd. K. MANAPHES – S. KURUSES], pp. 5-48.
- PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, accurante J.-P. MIGNE, 1-161, Parisiis 1857-1866.
- PSI III = *Papiri greci e latini*, III: (nrr. 157-279), Firenze 1914, rist. anast. Roma 2004 (Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto. Istituto Papirologico «G. Vitelli»).
- Regesten I 1 = *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, bearbeitet von F. DOLGER, 1. Teil, 1. Halbband: *Regesten 565-867*, zweite Auflage, unter Mitarbeit von J. PREISER-KAPPELLER und A. RIEHLE besorgt von A. E. MÜLLER, München 2009.
- Regestes I 1 = V. GRUMEL, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. 1: *Les registes de 381 à 715*, 2^{ème} édition revue et corrigée [par J. DARROUZÈS], Paris 1972 (Le patriarchat byzantin. Série I).
- RHOBY, *Epigramme I* = A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken = Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, hrsg. von W. HÖRANDNER – A. RHOBY – A. PAUL, Band 1, Wien 2009 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 15; Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 374).
- RHOBY, *Epigramme II* = A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst, nebst Addenda zu Band 1 „Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken“ = Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, hrsg. von W. HÖRANDNER – A. RHOBY – A. PAUL, Band 2, Wien 2010 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 23; Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 408).
- STERNBACH, *Carmina inedita I* = L. STERNBACH, *Georgii Pisidae carmina inedita*, in *Wiener Studien* 13 (1891), pp. 1-62.
- STERNBACH, *Carmina inedita II* = L. STERNBACH, *Georgii Pisidae carmina inedita. Pars II*, in *Wiener Studien* 14 (1892), pp. 51-68.
- STERNBACH, *De Georgio Pisida* = L. STERNBACH, *De Georgio Pisida Nonni sectatore*, in *Analecta Graeco-Latina philologis Vindobonae congregatis obtulerunt collegae Cracovienses et Leopolitani*, Cracoviae 1893, pp. 38-54.
- STERNBACH, *Observationes* = L. STERNBACH, *Observationes in Pisidae carmina historica*, in *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny*, ser. II, 15 (1900), pp. 199-296 (con *Appendix metrica* alle pp. 259-296).
- TARTAGLIA, *Carmi* = *Carmi di Giorgio di Pisidia*, a cura di L. TARTAGLIA, Torino 1998 (Classici greci. Autori della tarda antichità e dell'età bizantina).
- TARTAGLIA, *Epigrammi* = L. TARTAGLIA, *Sugli epigrammi di Giorgio di Pisidia*, in *Siculorum Gymnasium*, n.s. 57 (2004) [numero speciale: Atti del VI Congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Catania-Messina, 2-5 ottobre 2000), a cura di T. CREAZZO – G. STRANO], pp. 811-822 (con appendice metrica a pp. 821-822) = *id.*, *Sugli epigrammi di Giorgio di Pisidia*, in *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, n.s. 71 (2002), pp. 209-218 (con appendice metrica a p. 218).
- VON TISCHENDORF = *Evangelia apocrypha adhibitibus plurimis codicibus Graecis et*

Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, ed. C. DE TISCHENDORF, Lipsiae 1876², 1853¹, rist. anast. Hildesheim 1966.

Ho già avuto modo di occuparmi in passato della produzione esametrica superstite di Giorgio Pisida e più in particolare dei pochi epigrammi in metro 'eroico' trasmessi sotto il nome del poeta dell'età di Eraclio o variamente a lui attribuiti⁽¹⁾. In quella circostanza ho avanzato una nuova proposta di sistemazione metrica del v. 3 dell'epigramma XCVI Sternbach, sollecitato dal problematico scioglimento di un forte compendio, vergato nell'unico manoscritto che ne veicola il testo, e dall'incerta collocazione del vocabolo sciolto in alcune sedi del medesimo verso. Le gradite osservazioni ricevute *per litteras* da Grigorios Papagiannis⁽²⁾ hanno palesato taluni aspetti non debitamente approfonditi nell'ambito della proposta ecdotica da me avanzata. L'occasione offertami in questa sede mi consente di ritornare più diffusamente sulla questione e di arricchire la documentazione a sostegno della soluzione individuata per il verso in oggetto, prospettando anche una nuova ipotesi editoriale.

L'epigramma XCVI Sternbach (= 11 Tartaglia)⁽³⁾ è trasmesso dal

(1) Cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, spec. pp. 127-131 per l'epigramma XCVI.

(2) Lettera data a Komotini (Grecia) il 20/05/2005. Queste le parole dello studioso greco: «Η πρότασή σας (σελ. 130) για τον στίχο Γ. Πισ. Επίγρ. XCVI 3 δεν μπορεί, νομίζω, να σταθεί από άποψη μετρική, γιατί η λήγουσα της λ. Παρθένος γίνεται θέσει μακρά». Le osservazioni mosse da Papagiannis attengono al problema dell'allungamento per posizione dell'ultima sillaba della parola παρθένος, seguita nel testo da me proposto in D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 130, dal vocativo Παρθένε. Come si dirà in seguito, l'allungamento non è necessariamente operante, considerata la natura acusticamente significativa della pausa centrale nell'esametro bizantino e nella metrica accentuativa in generale con la conseguente perdita della sinafia dei *cola* costitutivi del verso: su questi fenomeni cf. soprattutto M. J. JEFFREYS, *Byzantine metrics: non-literary strata*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1 (1981) [= XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien 4.-9. Oktober 1981), Akten I/1], pp. 313-334, spec. pp. 318-319; M. D. LAUXTERMANN, *The Velocity of Pure Iambs. Byzantine Observations on the Metre and Rhythm of the Dodecasyllable*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 48 (1998), pp. 9-33; M. D. LAUXTERMANN, *The Spring of Rhythm. An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres*, Wien 1999 (Byzantina Vindobonensia, 22), pp. 17-54 e 69-74, in part. p. 73.

(3) In TARTAGLIA, *Carmi*, recente edizione dei carmi pisidiani, si segue una numerazione sostanzialmente diversa da quella adottata da Sternbach (basata sulla sistemazione degli epigrammi reperibile nella tradizione manoscritta) e organizzata invece per grossi nuclei tematici (cf. anche *infra*, n. 15), invero non

solo *Paris. Suppl. gr. 690*, un manoscritto pergamenaceo databile verosimilmente agli inizi del XII secolo⁽⁴⁾. Il codice parigino, nonostante i

sempre omogenei: cf. le critiche mosse da LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, p. 334 n. 1, e in parte da PAPAGIANNIS, *Bemerkungen*, p. 219 e n. 17. Altrove (PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις*, pp. 45-46) lo stesso studioso greco sembra inizialmente condividere, per poi rigettarla (*ibid.*, p. 46), la scelta operata da TARTAGLIA, *Carmi*, p. 32, di ripartire cioè gli epigrammi pisidiani in tre grossi accorpamenti tematici: carmi su argomenti del Nuovo Testamento, carmi su figure di santi, carmi su icone, oggetti ed edifici vari. Nell'edizione di Tartaglia l'epigr. nr. 11 (= XCVI Sternbach, εἰς τὸν εὐαγγελισμόν) è pubblicato dopo i nrr. 9 (= LXV Sternbach, εἰς τὸν ἀρχάγγελον Γαβριήλ) e 10 (= LXVIII Sternbach, εἰς τὸν ἀσπασμόν) proprio in base al suddetto criterio tematico, riguardante in questo caso diverse figure o momenti dell'episodio evangelico dell'Annunciazione. La ricostruzione della originaria sequenza degli epigrammi resta comunque fortemente ostacolata dal pessimo stato di conservazione della legatura del codice parigino, come si dirà a breve.

(⁴) Cf. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, III: *Ancien fonds grecs (belles-lettres), Coislin – Supplément, Paris et Départements*, Paris 1888, pp. 300-302 (con datazione al XII sec.). Una datazione più precisa alla seconda metà del XII sec. si ritrova in J. IRIGOIN, *L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 18 (1969), pp. 37-55 [= *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, hrsg. von D. HARLFINGER, Darmstadt 1980, pp. 234-258], in part. p. 49 (= p. 245 della ristampa), nonché in E. FOLLIERI, *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, I, Bruxelles 1980 (*Subsidia hagiographica*, 63), p. 12 e n. 48, p. 69 e n. 9. Di diverso avviso G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI siècle: le Parisinus Suppl. gr. 690*, in *Scriptorium* 4 (1950), pp. 3-17, in part. p. 5, il quale credeva di poter datare il codice parigino al torno d'anni 1075-1085 in base a motivazioni paleografiche non meglio specificate. Per altre ipotesi di datazione all'XI sec. cf. R. ROMANO, *In margine a Giorgio di Pisidia*, Exp. Pers. I 139-144, in *id.*, *Πάρεργα. Contributi filologici*, Napoli 2003, pp. 22-26, spec. pp. 22-23 n. 3. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 329-333 (*Appendix VI: The Contents of Par. Suppl. gr. 690*), più di recente condivide la datazione al XII sec. (ma in LAUXTERMANN, *Remarks*, p. 177 si propende più precisamente per la datazione alla seconda metà del secolo) e fornisce del manoscritto parigino una dettagliata analisi del contenuto poetico, cercando di ricostruire la sequenza originaria dei blocchi codicologici – purtroppo molto perturbata a causa dello stato attuale del codice: «nowadays the manuscript has only loose folia; it is impossible to discern the original quires», p. 329 – e segnalando le lacune materiali, non rilevate correttamente nella precedente descrizione di Rochefort, ma talora già evidenziate con l'inserito di un foglio cartaceo di fattura moderna probabilmente ad opera di Constant Minoïde Mynas [Κωνσταντῖνος Μινωΐδης Μηνᾶς, 1790-1860] – sul quale si vedano almeno M. MENCHELLI, *Nota paleografica a un Platone medio-bizantino: un copista 'indoctus' e due codici di Minoïde Mynas* (*Par. Suppl. gr. 663 e 668*), in *Scrittura e Civiltà* 25 (2001), pp. 145-165, spec. p. 145 e n. 1, pp. 146-147 con bibliografia a n. 5, nonché H. OMONT, *Minoïde Mynas et ses missions en*

danni che hanno afflitto in particolar modo la legatura originaria dei fascicoli, è indubbiamente un manufatto pregiato, come dimostrano la

Orient (1840-1855), in *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XL, Paris 1916, pp. 337-419, spec. p. 404 per l'identificazione col *Paris. Suppl. gr. 690* del manoscritto parigino, siglato θ' e datato genericamente al XIII sec. da Mynas -. Più marginalmente, VAN OPSTALL, pp. 115-116 e n. 1, ripropone la datazione al XII sec. nella recente edizione dei carmi in esametri e distici elegiaci di Giovanni Geometra (il *Paris. Suppl. gr. 690* trasmette l'epigr. 8 VAN OPSTALL e svariati altri carmi del Geometra: cf. già I. SAJDAK, *Spicilegium Geometreum*, in *Eos* 32 (1929), pp. 191-198, spec. p. 193). Analoga datazione al XII sec. si ritrova nella dissertazione dottorale di F. BERNARD, *The Beats of the Pen. Social Contexts of Reading and Writing Poetry in Eleventh-Century Constantinople*, Proefschrift voorgedragen tot het bekomen van de graad van Doctor in de Taal- en Letterkunde: Latijn en Grieks, Universiteit Gent, Academiejaar 2009-2010, Gent 2010 (consultabile on-line all'indirizzo <http://biblio.ugent.be/record/915696> e annunciata di prossima revisione per la pubblicazione), p. 40 e n. 52. Da numerosi scambi d'opinione intercorsi con Giuseppe De Gregorio, è emerso che le caratteristiche paleografiche esibite in talune sezioni del codice (ad es. a f. 38^r, riprodotto in TARTAGLIA, *Carmi*, p. 368, tav. fuori numerazione, o ancora ai ff. 116^r e 117^r, riprodotti nelle tavv. 1 e 2 del presente contributo), quali la tendenza al raddoppiamento dei tratti verticali nelle legature *theta-eta* e *phi-iota* o in lettere quali *iota* minuscolo tendente a legare in basso con la lettera precedente, farebbero in realtà pensare ad una datazione più prossima alla fine dell'XI-inizi del XII sec.: la presenza ai ff. 249^r e 254^r-255^r di carmi di Giovanni Mauropode (con ogni verosimiglianza morto dopo il 1081, stando ad una notizia trasmessa dai sinassari per il giorno 30 gennaio), nonché ai ff. 70^r-73^r di alcuni poemi di Michele Psello (anch'egli morto tra il 1078 e il 1081), costituisce già un sicuro *terminus post quem* per la datazione del manufatto. Lo studio di R. ANASTASI, *Note di filologia greca. 4. - Parisinus graecus 690 (sic!)*, in *Siculorum Gymnasium* 26/1 (1973), pp. 112-116, spec. pp. 114-116, propone una datazione del codice parigino agli ultimi decenni dell'XI sec., in quanto il manoscritto trasmette alcuni carmi del Mauropode e in particolare un gruppo di poesie che si ritrova, con la significativa aggiunta del carme 33 BOLLIG - DE LAGARDE (un componimento di 'risposta' al nr. 32 della stessa edizione), anche nel *Vat. gr. 676* (databile con un certo grado di sicurezza alla seconda metà dell'XI sec., ma talora ascritto al XII: sull'argomento tornerò in uno studio di prossima pubblicazione); tuttavia, le conclusioni dello studioso sul necessario rapporto di anteriorità del codice parigino rispetto al vaticano non sembrano essere stringenti: lo scriba del parigino potrebbe aver selezionato i carmi mauropodei da sillogi parziali o anche da brogliacci d'autore, senza che l'omissione nel manoscritto del carme 33 BOLLIG - DE LAGARDE comporti necessariamente una fase anteriore alla redazione del *Vat. gr. 676*. Tutta la questione della controversa datazione del *Paris. Suppl. gr. 690* esula comunque dall'argomento in discussione in questa sede: basti qui considerare una datazione prossima agli inizi del XII sec., pur non potendosi escludere in linea teorica l'ultimo scorcio dell'XI.

qualità della pergamena, l'uso di inchiostro dorato per i titoli e i capi-verso, l'elegante ornamentazione che precede alcune sezioni (come ad esempio a f. 25^v o a f. 31^v, sul quale si intravede ancora il calco della banda decorativa con motivi floreali, che doveva essere apposta sul *recto* del foglio successivo, poi caduto – l'attuale f. 32^r reca *ex abrupto* i carmi di Giorgio Pisida, non preceduti da alcuna *inscriptio* – o ancora a f. 45^v)(⁵). Per quanto concerne il blocco codicologico contenente opere pisidiane, esso presenta il testo distribuito su due colonne di scrittura, con andamento dei versi in orizzontale (*zeilenweise*), conformemente al consueto uso librario bizantino; l'analisi *in situ* (luglio 2003) ha evidenziato tuttavia che a partire da f. 116^r, in coincidenza con una precedente lacuna materiale dovuta probabilmente alla perdita di un originario bifoglio (ff. 114-115)(⁶), la distribuzione del testo sulle due colonne di

(⁵) Cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 123-124 e n. 99: il codice parigino appartenne alla biblioteca patriarcale di Costantinopoli, come si legge nel margine superiore di f. 258^v, sul quale una mano tarda annota: + πατράρχοιο (sic) ἐὼν κτήμ' ἡδε Ἰωάσαφ ἐστὶ | βιβλος καλλίστων [...] μετὰ οὐκ ὀλίγων:- Questa nota di possesso è la più interessante tra le numerose altre contenute nel codice (ad es. nel margine inferiore di f. 14^r o ancora a f. 206^r, oltre alle svariate annotazioni leggibili nei risguardi anteriore e posteriore), come dimostra la formula vagamente epica πατριάρχοιο ἐὼν κτήμα: il possessore Ioasaf potrebbe essere identificato con uno dei patriarchi costantinopolitani di tal nome, sempre che si riesca a datare con una certa approssimazione la sua mano; la questione merita di essere affrontata in altra sede. Tornando al blocco codicologico principale, la scrittura del *Paris. Suppl. gr. 690* è una elegante minuscola di tipo tradizionale-calligrafico, molto posata e di modulo piccolo, ma con tendenza all'ingrandimento delle lettere *kappa* maiuscolo, *iota*, *tau*; tutte le iniziali di verso o di riga sono vergate in oro e spesso le *inscriptiones* delle principali opere ivi copiate sono precedute da bande decorative policrome con motivi floreali o geometrici, in cui prevalgono i colori rosso, azzurro, oro, verde: si tratta dunque di un prodotto di sicura fattura costantinopolitana o comunque riconducibile all'ambiente della capitale bizantina.

(⁶) La lacuna materiale è visivamente evidenziata da un foglio di carta moderna, verosimilmente inserito da Minoïde Mynas all'atto dell'acquisizione del manufatto per la Bibliothèque Nationale (cf. *supra*, n. 4). Nel margine inferiore interno di f. 116^r la mano del bibliofilo greco (riconoscibile dal tipico inchiostro rosso, utilizzato anche per l'indice redatto ai ff. 1^r-9^v o per la firma autografa vergata nel margine superiore di f. 15^r) annota: «ταῦτα συνεχῆ τοῖς ἔμπροσθεν οὗ τὸ Α», a significare che i ff. dal 116 in poi seguivano originariamente i ff. 114-115, poi caduti a causa dello sfaldamento della legatura originaria. In luogo di questi ultimi fogli Mynas inserì il foglio cartaceo siglato nel margine inferiore del verso con la lettera maiuscola «Α», la quale ovviamente risponde all'annotazione presente sul f. 116^r appena nominata: cf. tavv. 3a e 3b del presente contributo.

scrittura avviene in direzione verticale: lo scriba si è peritato di indicare questo cambiamento, segnalando con un *beta* maiuscolo⁽⁷⁾ il secondo verso dell'epigr. L Sternbach, trascritto appunto appena sotto il primo verso della colonna sinistra del foglio⁽⁸⁾. I danni subiti dal manufatto parigino e in particolare lo sfaldamento della legatura originaria hanno comportato, in epoca moderna, la riduzione di buona parte del margine interno dei fogli, con la conseguente parziale perdita di alcune *inscrip-*

Allo stato attuale, data la perturbazione della primitiva sequenza dei bifogli (probabilmente avvenuta all'atto della nuova legatura), è impossibile ricostruire l'originaria fascicolazione del codice, che è formato da altrettanti bifogli sciolti: cf. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 329-333 (*Appendix VI: The Contents of Par. Suppl. gr. 690*), in part. p. 329.

(⁷) Il *beta* maiuscolo (cf. tav. 3c del presente contributo) è stato tracciato con ogni verosimiglianza dalla medesima mano che trascrive i carmi nel codice e certamente non da Minoide Mynas o da qualche altro moderno, come sembra escludere la tonalità dell'inchiostro utilizzato, del tutto simile a quella dell'inchiostro adoperato dallo scriba per copiare il suo testo.

(⁸) Cf. già D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 123 n. 99. Si corregga qui l'affermazione (derivante da un refuso tipografico nell'edizione di Sternbach) che si legge in TARTAGLIA, *Epigrammi*, p. 811 e n. 4 (= p. 209 e n. 4), secondo la quale la seconda sezione di carmi pisidiani, introdotta dal nr. L Sternbach, inizierebbe al f. 116^v. Il cambio nella disposizione dei versi sulle due colonne non è segnalato in LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 329-333 (*Appendix VI: The Contents of Par. Suppl. gr. 690*), in part. p. 332. Lo studioso (*ibid.*, pp. 334-337 [*Appendix VII: George of Pisidia*], in part. p. 335, e ancora LAUXTERMANN, *Remarks*, p. 178) crede che gli epigrammi copiati nei due principali blocchi del codice (individuabili rispettivamente ai ff. 64^v-65^v per i carmi V-XLIX e ai ff. 116^r-117^r per i carmi L-CVI Sternbach) derivino da un'unica e medesima fonte, a causa della reduplicazione di alcuni epigrammi già copiati nella prima sezione (ai ff. 64^v-65^v, per l'appunto) all'interno della seconda (ai ff. 116^r-117^r): si tratta dei carmi V, XXIX, XXX e XXXII copiati in doppione rispettivamente dopo i nrr. LXXXI, L, LII e LV Sternbach a causa di un'evidente dimenticanza dello scriba, come crede Lauxtermann. Ma se postuliamo per la seconda sezione individuata a partire da f. 116^r un modello a piena pagina, che avrebbe indotto lo scriba nell'errore di copiare i versi in verticale anziché in orizzontale sulle due colonne, si può forse almeno revocare in dubbio l'affermazione di Lauxtermann e pensare quindi ad una duplicazione dovuta semplicemente all'utilizzo di un diverso antografo, nel quale erano compresi gli epigrammi 'in doppione', non eliminati nella copia dallo scriba, il quale non avrebbe controllato il contenuto già trascritto nei fascicoli precedenti (dall'ordine non ricostruibile: cf. *supra*, n. 6). Tale assunto non inficerebbe comunque la ricostruzione da parte di Lauxtermann di un originario ciclo di epigrammi incentrati sulla vita di Cristo, che include i carmi XXIX-XXXIV e L-LIX Sternbach, collegando quindi tra loro i due blocchi codicologici individuabili nel manoscritto parigino e restituendo loro l'originaria unità tematica ipotizzabile nell'archetipo.

*tion*es dei carmi o di alcuni *marginalia*, trascritti rispettivamente nella colonna destra del *verso* o nella colonna sinistra del *recto* di ciascun foglio⁽⁹⁾. Laddove le annotazioni situate al di fuori della colonna di testo siano ancora integre, la legatura moderna del codice ne rende poco agevole la lettura, essendo molto stretta e ravvicinata ai margini interni dei fogli.

L'epigr. XCVI è vergato al f. 117^r (qui riprodotto a tav. 2) ed è quindi compreso nel blocco codicologico in cui la distribuzione del testo segue un andamento verticale: evidentemente l'antigrafo, dal quale lo scriba ha tratto il testo appartenente alla sezione che comincia con l'epigr. L Sternbach, doveva essere un esemplare a piena pagina, nel quale l'unica colonna di scrittura potrebbe aver determinato l'improvviso cambio del sistema d'impaginazione, riscontrabile nel codice parigino a partire da f. 116^r. Proprio con il carme L inizia un ciclo epigrammatico, individuato da Lauxtermann⁽¹⁰⁾ e composto da sedici composizioni su scene cristologiche (nell'ordine epigr. L, XXIX, LI-LII, XXX-XXXI, LIII-LV, XXXII-XXXIII, LVI, XXXIV e LVII-LIX Sternbach), ricostruibile in base alla reduplicazione, da parte dello scriba, dei carmi XXIX, XXX e XXXII (già copiati ai ff. 64^v-65^r del *Paris. Suppl. gr.* 690, che contengono epigrammi sicuramente attribuibili al Pisida in base al lemma τοῦ αὐτοῦ premesso al carme V, il quale ultimo è copiato subito dopo le acroasi I e II dell'*Expositio Persica* – vergate ai ff. dal 59^r al 64^v – ed è a sua volta reduplicato a f. 116^v senza *inscriptio* e di séguito al carme LXXXI)⁽¹¹⁾ nella seconda sezione dei carmi pisidiani individuabile ai ff. 116^r-117^r, rispettivamente dopo gli epigr. L, LII e LV copiati a f. 116^r.

In base a queste evidenze, gli epigrammi contenuti nei ff. 116^r-117^r, corrispondenti ai nrr. L-CVI Sternbach (tra i quali rientra anche il XCVI), possono essere assegnati con un certo grado di certezza a Giorgio Pisida, essendo in tali fogli reduplicati alcuni carmi, che nella precedente sezione del codice figurano come pisidiani: questo era il ragionamento già condotto da Sternbach nell'assegnare tali epigrammi al Pisida. Ma, come si dirà, lo stesso *editor princeps* polacco sarà costretto ad espungere

⁽⁹⁾ Si vedano le riproduzioni di tavv. 1, 2 e 3c del presente contributo.

⁽¹⁰⁾ Cf. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 180-181 e 335 (cf. anche *supra*, n. 8); D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 125 e n. 112.

⁽¹¹⁾ Cf. già STERNBACH, *Carmina inedita I*, p. 16 in apparato (carme in *Bonum patricium* ed epigr. V), insieme con STERNBACH, *Carmina inedita II*, p. 62 in apparato (epigr. LXXXIb), nonché LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 330 e 332.

dalla sua edizione i nrr. C-CVI, molto sospetti a motivo di alcune misurazioni prosodiche aberranti dallo standard pisidiano.

Per comodità del lettore, riproduco qui il testo dell'epigr. XCVI qual è stampato nell'edizione di Sternbach⁽¹²⁾, che adotta il *siglum* M per il *codex unicus* che ne veicola i versi⁽¹³⁾; l'epigramma è ristampato senza modifiche e senza apparato nell'edizione di Tartaglia⁽¹⁴⁾, nella quale la numerazione degli epigrammi pisidiani è stata modificata in base ad aggregazioni di tipo tematico⁽¹⁵⁾:

Χαῖρε Θεοῦ μητερ' τὸ γὰρ ἔσσεται ὡς ἀγορεύω
δεξάμενος μύθους παιδὸς ἀφ' ὑμετέρου·
Παρθένε!⁽¹⁶⁾ καὶ τέξη καὶ παρθένος αὖθις ἀκούσεις,
ὥς βρέφος αὐτοκέλευστον ὑπέσχετο μητέρα δεῖξαι.

1 μῆρ (= μήτηρ) M, sed pro η primitus ε scriptum erat (μῆρ = μήτηρ) || 2 pentameter suspitione caret || 3 παρθένε (per compend. παρ^{νη}) in M versui secundo adhaesit | τέξη M

«Salve, madre di Dio! accadrà come io dico,
ricevuto l'annuncio da tuo figlio».
O Vergine! partorirai e sarai chiamata ancora vergine,
poiché un bimbo di sua volontà promise di indicarti come madre⁽¹⁷⁾.

⁽¹²⁾ Cf. STERNBACH, *Carmina inedita II*, pp. 51-68, in part. p. 65 per l'epigr. XCVI.

⁽¹³⁾ Cf. STERNBACH, *Carmina inedita I*, p. 1 in apparato. Il *Paris. Suppl. gr. 690* è il *codex unicus* per gli epigrammi in esametri del Pisida, in quanto nell'altro codice collazionato da Sternbach per la sua edizione (*Paris. gr. 1630*, XIV sec., siglato P) sono rinvenibili soltanto alcuni carmi in trimetri giambici, trasmessi anche nel *Suppl. gr. 690*: cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 127, 131 e n. 147; LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, p. 336.

⁽¹⁴⁾ Epigr. nr. II (= XCVI Sternbach): cf. TARTAGLIA, *Carmi*, p. 470 (testo) e p. 471 (trad. it. a fronte).

⁽¹⁵⁾ Cf. TARTAGLIA, *Carmi*, pp. 32 e 51 (cf. anche *supra*, n. 3).

⁽¹⁶⁾ Sternbach interpunge con punto esclamativo, Tartaglia con virgola.

⁽¹⁷⁾ La traduzione è mia. Cf. la versione di TARTAGLIA, *Carmi*, p. 471: «Salve, Madre di Dio! Accadrà secondo quel che annuncio, poiché ho avuto parole da parte del Figlio tuo: Vergine! Partorirai e sarai ancora chiamata Vergine, poiché un neonato, che può ciò che vuole, promise di mostrarti come madre». Si veda la mia precedente traduzione in D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 129: «'Salve, madre di Dio: e accadrà ciò che dico, poiché io ricevo la notizia da tuo figlio'. O Vergine! Avrai un figlio e, sempre vergine, di poi saprai che egli secondo sua volontà aveva scelto la madre».

- u u - - - u u - u u - u u - -	dsddd
- u u - - - - u u - u u -	(pentameter)
- u u - - - - - u u - u u - -	dssdd
- u u - u u - u u - u u - u u - -	ddddd

Occorre anzitutto fare una precisazione inerente all'apparato redatto da Sternbach: al v. 1 nel codice non si legge il compendio $\mu\eta\rho$ (per $\mu\eta\rho\eta\rho$) corretto *in scribendo* da un precedente $\mu\epsilon\rho$, come sostiene lo studioso, bensì il vocativo $\mu\eta\tau\epsilon\rho$ nel compendio $\mu\epsilon\rho$, vergato chiaramente di prima mano. L'errore di lettura da parte di Sternbach è imputabile al modulo molto piccolo della scrittura e alla legatura *epsilon-rho* del compendio, non del tutto perspicua.

L'epigramma apre un ciclo incentrato tematicamente su alcune festività del $\delta\omega\delta\epsilon\kappa\acute{\alpha}\omicron\rho\tau\omicron\nu$ (le dodici principali feste dell'anno liturgico bizantino), in particolare l'Annunciazione, la Natività, la Crocifissione, la Domenica delle Palme, l'Ascensione e la Resurrezione; tale ciclo è individuabile secondo Lauxtermann⁽¹⁸⁾ nei carmi dal XCVI al CIV Sternbach, così come pubblicati dal filologo polacco nel 1892, ossia il primo in distico elegiaco e due esametri, tutti gli altri in trimetri giambici ad eccezione del XCIX, anch'esso in esametri.

In séguito, Lauxtermann ha avuto modo di evidenziare come lo stesso Sternbach nel 1900 avesse espunto dalla propria edizione i carmi giambici dal C al CVI, considerandoli spuri a causa delle aberranti anomalie prosodiche e metriche, così gravi da rimettere in discussione la possibile paternità pisidiana⁽¹⁹⁾. Il ciclo postulato in un primo tempo da Lauxtermann sarebbe quindi formato soltanto dai carmi dal XCVI al XCIX Sternbach, anch'essi – al pari dei precedenti epigrammi contenuti nei ff. 116^r-117^r del *Paris. Suppl. gr.* 690 – di paternità pisidiana accertabile, come si è detto, soltanto in base ai riscontri offerti dal codice, ma comunque non confutabile in base a motivi metrici o stilistici⁽²⁰⁾.

⁽¹⁸⁾ LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, p. 182: ma cf. *infra* le nn. 19 e 20.

⁽¹⁹⁾ Cf. LAUXTERMANN, *Remarks*, pp. 179-180 e n. 5. Otto anni dopo la sua magistrale edizione critica, Sternbach dunque ritornò sui suoi passi, espungendo i carmi C-CVI, per i motivi ricordati in precedenza: cf. STERNBACH, *Observationes*, pp. 277-278 per l'atetesi dei carmi C-CVI. Questo ed altri contributi del filologo polacco furono poi riuniti in un volume miscellaneo: cf. L. STERNBACH, *Studia philologica in Georgium Pisidam*, Cracoviae 1900.

⁽²⁰⁾ Ma nell'ultimo contributo dedicato agli epigrammi pisidiani (LAUXTERMANN, *Remarks*, spec. pp. 179-180) lo studioso olandese non prende più posizione sulla reale consistenza del ciclo o della miniserie epigrammatica, da lui stesso individuata in LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, p. 182. L'annunciata edizione

I carmi dal C al CVI appartenerebbero invece ad un ciclo estraneo a quello pisidiano e sarebbero penetrati poi nel *Suppl. gr.* 690 a causa del contenuto, di argomento simile o come tale avvertito dallo scriba del codice o dal redattore del florilegio pisidiano. Papagiannis a sua volta, pur non esprimendosi in merito alla sussistenza o meno di un ciclo epigrammatico per i carmi dal XCVI al CIV, evidenzia come molti componimenti della sezione finale dell'edizione di Sternbach possano in realtà essere ricollegati tematicamente ad omologhi epigrammi pubblicati nella sezione iniziale della medesima edizione⁽²¹⁾.

L'epigr. XCVI è individuato nel manoscritto dalla *inscriptio* εἰς τὸν χαιρετισμόν, «sulla salutatione» ossia per la festa dell'Annunciazione, in cui l'arcangelo Gabriele predice alla Vergine la nascita di Cristo, secondo la profezia di Isaia⁽²²⁾.

degli epigrammi pisidiani, a cura dello stesso studioso (cf. LAUXTERMANN, *Remarks*, p. 178), non ha ancora visto la luce. Il ciclo formato dai soli numeri XCVI-XCIX Sternbach verrebbe ad essere aperto e chiuso da epigrammi in esametri (e un distico elegiaco nel caso del XCVI), secondo uno schema di *Ringkomposition* caro alla poesia bizantina. Sull'epigr. XCIX e sulle sue peculiarità metrico-prosodiche cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 131-133; a tale carme e in part. al v. 1 (σταυρὸς ἐγὼ κόσμοιο φύλαξ πέλω ἡματα πάντα) si può accostare il v. 1 (ἐν σοὶ πεποιθώς, σταυρέ, τοῦ κόσμου φύλαξ) del nr. Me69 ΡΗΟΒΥ, *Epigramme II*, pp. 238-239 → p. 505 tav. 40, conservato nel Tesoro del Duomo di Modena (ma di verosimile provenienza costantinopolitana) e databile all'XI/XII sec.

⁽²¹⁾ Cf. ad es. PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις*, pp. 45-46 per l'epigr. CII Sternbach.

⁽²²⁾ Cf. Mt. 1, 20-23 (adempimento della profezia di Isaia); Lc. 1, 26-38, in part. 1, 28-31: (28.) καὶ εἰσελθὼν [*scil.* ὁ ἄγγελος Γαβριήλ] πρὸς αὐτὴν εἶπεν, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. (29.) ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. (30.) καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ, Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. (31.) καὶ ἰδοὺ συλλήμνη ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Come si può notare, il v. 3 dell'epigramma XCVI Sternbach riprende la pericope evangelica nelle parole καὶ τέξῃ υἱόν. Tra i numerosissimi raffronti con epigrammi incentrati sulla festività dell'Annunciazione (probabilmente concepiti come *legendae* di scene affrescate all'interno di chiese o miniate in libri liturgici) si rinvia qui almeno al carme in dodecasillabi pubblicato da HÖRANDNER, *Cycle*, p. 118 (testo: nr. II εἰς τὸν χαιρετισμόν, in part. v. 1: Πάναγνε χαῖρε, τὸν Θεοῦ τέξεις γόνον), p. 120 (apparato dei *loci similes* e traduzione inglese), p. 122 (analisi linguistica e metrica), pp. 123-124 (commento), nonché all'omologo carme nr. 88 della recente silloge curata da ΡΗΟΒΥ, *Epigramme I*, pp. 170-171 (testo e trad. tedesca), con significative consonanze, evidenziate a pp. 171-172, con l'epigr. nr. II HÖRANDNER, *Cycle*, e con il tetrastico 237a PAPAGIANNIS di Teodoro Prodromo. Entrambi i raffronti appena citati, senza la pretesa di voler essere esaustivi di una produzione incommensurabile, risalgono ad un'epoca successiva (ossia rispettivamente XI e

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

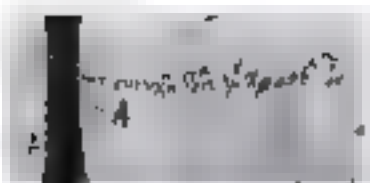
... ..

... ..

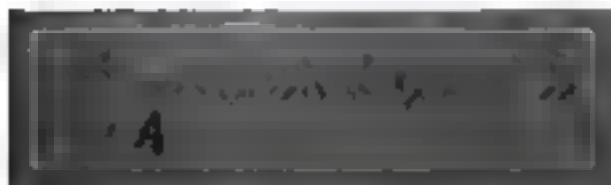
... ..

... ..

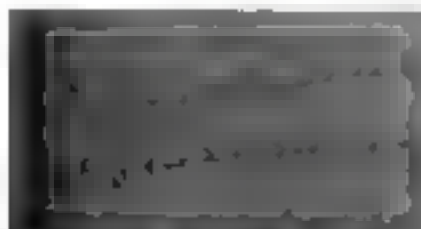
... ..



Tab. 1a. *Peri Suppl. gr. 44a* (1890) in un frammento di carta di carta da zucchero. Il testo è in greco antico.



Tab. 1b. *Peri Suppl. gr. 44a* (1890) in un frammento di carta da zucchero. Il testo è in greco antico.



Tab. 1c. *Peri Suppl. gr. 44a* (1890) in un frammento di carta da zucchero. Il testo è in greco antico.



La tematica dell'Annunciazione (χαιρετισμός o εὐαγγελισμός) è una delle più care alla pietà bizantina – e come tale essa è attestata nel panorama iconografico di tutto il Medioevo greco, al pari delle altre festività del δωδεκάορτον⁽²³⁾ – e insieme una delle più diffuse nella sua lettera-

XII sec.) a quella di Giorgio Pisida, presunto autore dell'epigr. XCVI Sternbach: essi sono tuttavia significativi per comprendere la fortuna iconografica e letteraria del tema del χαιρετισμός.

⁽²³⁾ Si noti che nell'arte bizantina coesistono sin dai primi secoli due tipi iconografici per la rappresentazione del χαιρετισμός: il primo, che risale soprattutto al testo apocrifo del Protoevangelo di Giacomo (11, 1-3 VON TISCHENDORF = 22, 9-24, 9 DE STRYCKER) ed è già attestato a partire dal V sec., ambienta in un luogo all'aperto l'episodio del saluto alla Vergine da parte dell'arcangelo Gabriele, precisamente presso un pozzo o una fonte; il secondo, risalente invece al testo del Vangelo di Luca e affermatosi, come il primo, dopo il concilio di Efeso del 431, sposta la scena nei pressi della casa di Maria, la quale è rappresentata talvolta in trono, talaltra stante dinanzi a strutture architettoniche spesso porticate. Il primo modello iconografico coesisterà anche in età post-bizantina accanto al secondo, che diventerà canonico per l'arte occidentale: cf. su tutti E. SENDLER, *Le icone bizantine della Madre di Dio*, trad. it. a cura del Monastero Uspenskij di Roma, Cinisello Balsamo 1995, ed. or. Paris 1992 (Dimensioni dello spirito, 29), pp. 39-40 e 42-45; V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, trad. it. di G. Fossati, Torino 1967 (Biblioteca di storia dell'arte, 7), ed. or. Moskva 1947, pp. 48-49 e 70-72; E. BAKALOVA – S. PETKOVIĆ, *Iconografia bizantina*, trad. it. di D. Rescaldani e C. Beccari, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, a cura di T. VELMANS, Milano 2008², 2002¹ (I classici, s.n.), pp. 151-208, spec. pp. 156-157 e 177-178; C. P. CHARALAMPIDIS [Χαραλαμπίδης], *Representations of the Annunciation of the Theotokos in Byzantine Iconography*, in *Νέα Πώμη* 4 (2007), pp. 25-36; per altri interessanti spunti si veda inoltre H. MAGUIRE, *Metaphors of the Virgin in Byzantine Literature and Art*, in *Imitatio – Aemulatio – Variatio*, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008), hrsg. von A. RHOBY – E. SCHIFFER, Wien 2010 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21 = Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 402), pp. 189-194, spec. p. 189 e n. 2, p. 190, pp. 192-193 e n. 30. Sulla rappresentazione della scena dell'Annunciazione all'interno del ciclo iconografico della vita di Maria o di quello più vasto del δωδεκάορτον cf. P. L. VOCOTOPoulos [Βοκοτόπουλος], *Funzioni e tipologia delle icone*, trad. it. a cura di C. Beccari, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, cit. *supra*, pp. 109-149, spec. pp. 116-119 e tavv. 93-94 (raffiguranti rispettivamente un trittico e un 'tetrastico' conservati nel monastero di s. Caterina al Sinai). Per alcuni interessanti affreschi (databili tra il XII e il XIII-XIV sec.), incentrati sulla tematica del χαιρετισμός e recanti epigrammi sul medesimo tema, vd. RHOBY, *Epigramme I*, p. 441 tav. VIII (chiesa di s. Giorgio a Kurbinovo → epigr. nr. 10, pp. 91-92), pp. 472-473 tavv. 27-28 (chiesa di s. Alipio a Kastoria → epigr. nr. 88, già citato *supra* a n. 22 – al quale si possono accostare i nrr. Ho3

tura, spaziando dalla innografia (i contaci di Romano il Melodo⁽²⁴⁾, l'*Inno Akathistos* o il Μέγας Κανών di Andrea di Creta⁽²⁵⁾, per citare solo alcuni esempi) alla omiletica (i numerosi discorsi dei Padri greci⁽²⁶⁾ o l'orazione di Michele Psello⁽²⁷⁾), che testimonia la diffusione del tema anche presso quegli autori che si suole considerare avvezzi ad argomenti e generi della letteratura 'profana' alla epigrammatica (si pensi soltanto ai numerosi carmi sull'Annunciazione, trasmessi nel I libro⁽²⁸⁾ dell'*Anthologia Palatina*).

Rhoby, *Epigramme II*, pp. 352-353 → p. 479 tav. LXI, nonché Ho8 Rhoby, *Epigramme II*, pp. 356-357 → p. 480 tav. LXV, come è evidenziato *ibid.*, rispettivamente a pp. 353 e 357 in apparato –, p. 473 tav. 29 (chiesa di s. Stefano a Kastoria → epigr. nr. 96, pp. 179-180).

(²⁴) Per i due contaci sull'Annunciazione cf. *Sancti Romani Melodi cantica*, edd. P. MAAS – C. A. TRYPANIS, I: *Cantica genuina*, Oxford 1963; II: *Cantica dubia*, Berlin 1970, in part. I, nrr. 36 (pp. 280-289) e 37 (pp. 289-293), insieme con *Romanos le Mélode. Hymnes*, ed. J. GROSDIDIER DE MATONS, I-V, Paris 1964-1981 (Sources chrétiennes, 99, 110, 114, 128, 283), in part. II, nrr. 9 (pp. 13-41) e 12 (pp. 113-129), e con MAISANO, *Romano Melodo*, in part. II, nrr. 36 (pp. 94-111) e 37 (pp. 113-121).

(²⁵) Tra la sterminata bibliografia sull'*Inno Akathistos*, oltre ai saggi raccolti in E. M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Roma 2000 (Centro di cultura mariana. Serie pastorale e di studio) e al testo accompagnato da trad. it. reperibile in MAISANO, *Romano Melodo*, II, pp. 579-603, si veda almeno L. M. PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden-Boston-Köln 2001 (The Medieval Mediterranean, 35), spec. pp. 49-114 per nuove proposte di datazione, e inoltre la recente messa a punto di G. PAPAGIANNIS [Παπαγιάννης], *Ακάθιστος Ὕμνος. Ἀγνωστές πτυχές ενός πολύ γνωστού κειμένου*, Thessaloniki 2006, con bibliografia delle edizioni e degli studi a pp. 171-251. Sul μέγας κανών di Andrea di Creta vd. PG 97, 1306 segg., nonché il recente studio di A. GIANNOULI [Γιαννούλη], *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, Wien 2007 (Wiener byzantinistische Studien, 26).

(²⁶) Per una comoda visione d'insieme sulla letteratura omiletica incentrata sulla figura della θεοτόκος dai primi secoli fino almeno all'età giustiniana si rimanda a *Testi mariani del primo millennio, I. Padri e altri autori greci*, a cura di G. GHARIB – E. M. TONIOLO – L. GAMBERO – G. DI NOLA, Roma 2001², 1988¹.

(²⁷) Mich. Psell. or. hagiogr. 2 (in salutationem Deiparae) FISHER, pp. 95-113, in part. pp. 108-109, ll. 238-249.

(²⁸) Soltanto a titolo di esempio: AP. 1, 55 (in realtà un epigramma sulla Crocifissione, ma con analoghe figure di suono rispetto al carne di Giorgio Pisida); 1, 115; 1, 122 BECKBY; quest'ultimo carne è opera di Michele Cartofilace, il ben noto estensore dell'apografo dell'antologia di Costantino Cefala, di cui si servì il corrector C della *Palatina*: cf. soprattutto A. CAMERON, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, pp. 116-120, insieme con LAUX-

La struttura metrica del carme XCVI, un po' anomala per Giorgio Pisida (distico elegiaco + distico esametrico)⁽²⁹⁾ si può forse spiegare con l'esigenza di tenere distinto il saluto dell'angelo alla Vergine dalle considerazioni 'fuori campo' dello spettatore/fruitor della scena mariana⁽³⁰⁾. Si potrebbe anche ipotizzare che il carme risulti in realtà dalla conflazione di due epigrammi originariamente distinti e poi fusi insieme per un accidente della tradizione o per la mancanza di una *inscriptio* che individuasse i confini del secondo componimento⁽³¹⁾.

Come già evidenziato nel mio precedente intervento⁽³²⁾, il carme XCVI Sternbach si segnala per la sostanziale correttezza prosodica, per un uso delle pause conforme agli schemi nonniani e pisidiani, per un equilibrato gioco di richiami lessicali che coinvolge sia Omero sia la poesia epica ellenistica e quindi nonniana, quest'ultima intesa *sensu lato*, comprendendo in essa anche i cosiddetti *wandering poets*⁽³³⁾.

TERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 84-85, e su Costantino Cefala il recente studio dello stesso M. D. LAUXTERMANN, *The Anthology of Cephalas*, in *Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. HINTERBERGER – E. SCHIFFER, Berlin – New York 2007 (Byzantinisches Archiv, 20), pp. 194-208.

(²⁹) Si consideri che un altro epigramma in distico elegiaco (AP. 9, 454 BECKBY [tràdito mutilo del primo verso] = AP. 312 BECKBY: Καλλιόπη βασίλεια Γεώργιον εἶπεν ἰδοῦσα | «Οὗτος ἐμὸς γενέτης γνήσιος, οὐ Κρονίδης»), attribuito in alcune edizioni dell'*Anthologia Palatina* a Giorgio Pisida sulla scia dell'identificazione avanzata per primo da Jacobs, è probabilmente da ascrivere ad un poeta di fine V-inizi VI sec., forse identificabile in Giorgio Grammatico: cf. M. D. LAUXTERMANN, *All about George*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 55 (2005), pp. 1-6, spec. p. 5 e nn. 12-13 e p. 6.

(³⁰) Cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 129 e n. 133. Per alcune considerazioni generali sul rapporto tra epigramma, immagine e spettatore nell'arte bizantina si rinvia a H. MAGUIRE, *Image and Imagination: the Byzantine Epigrams as Evidence for Viewer Response*, Toronto 1996 (Canadian Institute of Balkan Studies).

(³¹) L'epigr. XCVI Sternbach (= Il Tartaglia) è considerato come costituito da quattro versi anche in I. VASSIS [Βάσσης], *Initia Carminum Byzantinorum*, Berlin-New York 2005 (Supplementa Byzantina, 8), p. 850, *incipit* Χαῖρε Θεοῦ μητερ... Come si dirà in séguito, proprio a motivo del diverso metro, in questa sede si propone la divisione del carme in due distinte composizioni sulla medesima tematica dell'Annunciazione, la prima (a) in distici elegiaci, la seconda (b) in esametri.

(³²) Cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 129-131.

(³³) Per tale definizione cf. il fondamentale studio di A. CAMERON, *Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, in *Historia* 14 (1965), pp. 470-509 [= ID., *Literature and Society in the Early Byzantine World*, nr. I, London 1985 (Variorum Collected Studies, 209)], nonché il contributo di D. T. RUNIA, *Another*

L'unico dato in contraddizione con l'*usus* metrico riscontrabile nella superstite produzione esametrica del Pisida è rappresentato dal *pattern* dssdd del v. 3, quale è pubblicato da Sternbach e da Tartaglia:

- - - , - - , - | - , - - - | , - - - , - - dssdd
 Παρθένε! καὶ τέξῃ | καὶ παρθένος | αὐθις ἀκούσεις.

Tale *pattern* non risulta mai attestato nei 90 esametri del *De vita humana* di Giorgio⁽³⁴⁾ né negli altri due epigrammi esametrici della raccolta pubblicata da Sternbach (il XLIV e il XCIX)⁽³⁵⁾, mentre figura adoperato in Nonno di Panopoli con una frequenza molto bassa, collocandosi al nono e ultimo posto tra gli schemi metrici delle *Dionisiache* e della *Parafrasi* giovannea⁽³⁶⁾.

Questa anomalia nella *outer metric* del carme non trova riscontro

Wandering Poet, in *Historia* 28 (1979), pp. 254-256. Per l'aderenza di Giorgio Pisida ai canoni della versificazione nonniana cf. STERNBACH, *De Giorgio Pisida*, insieme con GONNELLI, *Giorgio Pisida*, in cui a pp. 119 e 120 si evidenziano anche alcuni elementi distintivi della tecnica e dello stile pisidiani.

(³⁴) Cf. GONNELLI, *Giorgio Pisida*, p. 131, insieme con D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 121 e n. 85.

(³⁵) Cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 124-127 (epigr. XLIV) e 131-133 (epigr. XCIX). Sull'epigr. XLIV Sternbach cf. anche le osservazioni sulla paradossi e sull'esegesi svolte in PAPAGIANNIS, *Bemerkungen*, pp. 218-219 n. 14 (nell'ambito della ricostruzione di un ciclo di epigrammi, individuabile secondo lo studioso nei nrr. XXXVII-XLV Sternbach), e soprattutto in PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις*, pp. 21, 22 e n. 1 e ancora 23 e n. 3 (sulla ricostruzione del medesimo ciclo di epigrammi, incentrati sulla piccola chiesa dedicata alla Vergine all'interno del Patriarcato). Su questo stesso ciclo cf. le osservazioni di TARTAGLIA, *Carmi*, p. 493 n. 91, in cui lo studioso afferma che i carmi 86-93 (corrispondenti ai nrr. XXXVII-XLV Sternbach, escludendo il XLV) sono dedicati alle cappelle in onore della Vergine, fatte restaurare o costruire da Sergio I all'interno dell'edificio patriarcale. In D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 124-126, in part. p. 125 e n. 111, ho evidenziato come il ciclo possa essere formato dai nrr. XXXVII-XLV Sternbach, poiché quest'ultimo, essendo in esametri, costituirebbe la 'chiusa metrica' dello stesso; Papagiannis invece è propenso a credere che gli epigrammi XLIV e XLV, viste le notevoli consonanze verbali, siano incentrati sulla medesima tematica e solo per un accidente della tradizione il nr. XLIV sia stato copiato prima del XLV, individuato da un suo proprio lemma (cf. PAPAGIANNIS, *Παρατηρήσεις*, pp. 23-24). Sull'epigr. XCIX Sternbach e sulla sua possibile collocazione all'interno di un ciclo, attinente ad alcune delle festività del δωδεκάορτον e aperto proprio dal carme XCVI Sternbach sull'Annunciazione, cf. *supra* e n. 20.

(³⁶) Rispettivamente 0,43% delle attestazioni nelle *Dionisiache* e 0,66% nella *Parafrasi del Vangelo di Giovanni*: i dati sono ricavati da AGOSTI - GONNELLI, *Materiali*, pp. 314-315 e 374-375.

nella superstite produzione esametrica del Pisida, a meno di non voler pensare ad una possibile appartenenza della composizione alla fase giovanile, come ha di recente ipotizzato Lauxtermann⁽³⁷⁾ a proposito di alcuni epigrammi in dodecasillabi, che mostrano un *usus* metrico difforme dallo 'standard' pisidiano. Escludendo quest'ultima ipotesi, l'anomalia metrica del v. 3 è indice probabilmente di una corruzione intervenuta nella tradizione. Il vocativo παρθένε nel manoscritto parigino è copiato in maniera fortemente compendiata (παρ^{ρν'}) e senza la τιμή, ossia la linea orizzontale soprastante che usualmente segnala i nomi propri o i *nomina sacra*⁽³⁸⁾ (come avviene invece per il vocativo μητερ di v. 1), alla fine del v. 2, che però, escludendo tale vocativo, metricamente è un elegiaco impeccabile (come specifica Sternbach nell'apparato critico della sua edizione: «pentameter suspicione caret»); invece, con l'inserito in clausola di un vocativo παρθένε, misurato come un dattilo, il medesimo v. 2 sarebbe ipermetro: per questa ragione l'*editor princeps* pubblicò tale vocativo all'inizio del verso successivo e così quest'ultimo è stato recepito negli studi successivi e nella recente edizione curata da Tartaglia.

Ma perché lo scriba del *Paris. Suppl. gr. 690* ha vergato il compendio παρ^{ρν'} alla fine di v. 2? Se non si vuol pensare a un guasto intervenuto già nell'antigrafo⁽³⁹⁾, che per questa sezione – come si è detto sopra – doveva essere verosimilmente un esemplare a piena pagina con i versi trascritti in verticale, è ipotizzabile che l'amanuense si sia imbattuto nel v. 2 e, fraintendendone la metrica – ai suoi occhi mancante di un 'piede' –, abbia tentato di sanarlo inserendo in clausola una zeppa, che lo rendesse omologo come numero di sillabe all'esametro precedente (ma che in realtà lo rende ipermetro), recuperando questa inserzione da una scrittura compendiata παρ^{ρν'}, dovuta forse al

(37) Cf. LAUXTERMANN, *Remarks*, pp. 180-184 (punti 4-8), in part. pp. 180-181 (punto 4).

(38) L'epiteto παρθένος, tranne in rari casi, nei manoscritti non è sottoposto al medesimo regime dei *nomina sacra* (sui quali cf. L. TRAUBE, *Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*, München 1907, rist. anast. Darmstadt 1967 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 2]) e quindi non reca abitualmente la τιμή: nel *Paris. Suppl. gr. 690* lo stesso epiteto è scritto per esteso al v. 3 (cf. tav. 3d del presente contributo).

(39) Come sembra potersi inferire dall'assenza di correzioni in *scribendo* alla fine di v. 2 o v. 3: tale circostanza confermerebbe appunto una corruzione intervenuta già nell'antigrafo del codice parigino, poi riprodottasi meccanicamente in quest'ultimo.

vocabolo παρθένοϛ al verso successivo (v. 3), o trovandosela già nel margine del suo antigrafo a sanare l'apparente aporia metrica di v. 2. Oppure si può pensare che un vocabolo παρθένε o παρθένοϛ (verosimilmente con uscita compendiata per sospensione) fosse trascritto nell'antigrafo correttamente al secondo *colon* di v. 3 e per un errore nella copia dal modello, favorito anche qui dall'apparente incompletezza del pentametro precedente agli occhi dello scriba, sia 'balzato' alla fine di v. 2 nel codice parigino in forma fortemente compendiata (παρ^{bn}'), senza che poi il verso successivo sia stato sanato: una sorta di aplografia sviluppata su due versi consecutivi e indotta da ragioni metriche soltanto apparenti.

La proposta testuale da me avanzata per il v. 3 trova una sua prima ragion d'essere anzitutto nell'anomalia metrico-prosodica del verso rispetto alla superstite produzione del Pisida e inoltre nel dato offerto dalla tradizione manoscritta, che indica chiaramente un luogo problematico: se il v. 3 presenta alcune aporie, tanto vale tentare qualche altra soluzione ecdotica che possa maggiormente convincere dal punto di vista dell'*usus scribendi* dell'autore, sia dal punto di vista lessicale sia da quello metrico. Inoltre, il v. 3 così come pubblicato da Sternbach prima e da Tartaglia poi, ossia col vocativo παρθένε al primo *metron*, è meno incisivo dal punto di vista delle figure di suono, poiché si attenua in parte l'effetto allitterante in poliptoto⁽⁴⁰⁾, che invece si ottiene con παρθένε collocato a ridosso della cesura al centro del verso e in prossimità del successivo παρθένοϛ (o viceversa, come si dirà).

Analizzando una delle due ipotesi di corruttela formulate poc'anzi, considerata la distribuzione del testo nel *Paris. Suppl. gr. 690* (su due

⁽⁴⁰⁾ Sulla sensibilità di Giorgio di Pisidia per le figure di suono cf. TARTAGLIA, *Epigrammi*, pp. 816-817 (= p. 214); sulla predilezione per l'allitterazione cf. E. MAGNELLI, *Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia*, in *Medioevo Greco* 5 (2005), pp. 201-206, spec. p. 203 sull'allitterazione simmetrica π-π- / ε-ε- individuabile con la correzione πικραῖς, proposta dallo studioso per il v. 17 del carme in *Alypium* (πέπονθα πικραῖς [μικραῖς cod.] ἐμβατεύσας ἐλπίσιν) sulla scorta di *Exp. Pers.* III 167 (βλέπων τε πικρὰς ἐλπίδας παρ' ἐλπίδα). Sull'allitterazione e il poliptoto si rimanda in generale a H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, foreword by G. A. KENNEDY, translated by M. T. BLISS – A. JANSEN – D. E. ORTON, edited by D. E. ORTON – R. D. ANDERSON, Leiden – Boston – Köln 1998, ed. or. München 1973², rispettivamente p. 432 e n. 2, p. 433 (§ 975: *homoeoprophoron*), pp. 288-292 (§ 640-648: *polyptoton*); H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, trad. it. a cura di L. RITTER SANTINI, Bologna 1969, ed. or. München 1967², p. 150 (§ 280: *polyptoton*), pp. 254-255 (§ 458: *homoeoprophoron*).

colonne ma in senso verticale) e ipotizzando quindi un'aplografia, da parte dello scriba, del vocativo παρθένε al v. 3 (causata dal nominativo παρθένος nel medesimo verso), è agevole pensare che lo stesso scriba abbia cercato di sanare l'errore trascrivendo in compendio la parola παρθένε, saltata nella prima fase della copia, alla fine di v. 2, ossia nel punto più prossimo alla corretta inserzione nel verso successivo. Poiché in questa sezione del codice parigino la distribuzione del testo è verticale, egli avrà cercato di integrare il vocativo trascrivendolo nella clausola del v. 2, cioè subito sopra il v. 3 e in prossimità del secondo emistichio: se lo avesse trascritto alla fine di v. 3, quest'ultimo sarebbe poi risultato metricamente scorretto. Ma l'unico punto nel secondo *colon* del v. 3, in cui il vocativo παρθένε non inficia il ritmo, è soltanto al quarto *metron* (oltre che al primo, come pensava Sternbach ripreso dagli editori successivi)⁽⁴¹⁾, dopo la dieresi mediana al terzo dattilo che viene così ad incidere il verso⁽⁴²⁾:

--, --, - u ū | - u u, - u u, -- ssddd
καὶ τέξη καὶ παρθένος, | Παρθένε, αὖθις ἀκούσεις.

La sillaba finale della parola παρθένος non subisce allungamento per posizione⁽⁴³⁾, in quanto la dieresi mediana, essendo una forte pausa di senso e di ritmo, nell'esametro bizantino accentua ancor più il fenomeno della perdita della sinafia tra i *cola* costitutivi del verso, analoga-

(41) Un'altra possibile collocazione potrebbe essere al quinto *metron* in elisione: καὶ τέξη καὶ παρθένος | αὖθις Παρθέν' ἀκούσεις, ma contro questa soluzione concorrono la violazione del ponte di Naeke (vietata fine di parola al quarto *metron* spondaico) e l'elisione, utilizzata da Nonno soltanto con congiunzioni e preposizioni, così come avviene anche in Giorgio Pisida: cf. STERNBACH, *De Giorgio Pisida*, p. 48, e soprattutto STERNBACH, *Observationes*, p. 261 n. 1, per l'elisione di ἀπό al v. 2 del carme XCVI.

(42) La dieresi mediana è attestata nella produzione del Pisida al v. 68 del carme *De vita humana*: oltre a GONNELLI, *Giorgio Pisida*, p. 131, cf. D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 118 e n. 71, p. 119 con bibliografia a n. 73. Nella proposta ecdotica qui avanzata essa verrebbe ad essere accompagnata dalla dieresi bucolica, individuata dallo iato alla fine del quarto *metron*, iato che tuttavia non è conforme all'*usus* metrico nonniano e pisidiano: cf. STERNBACH, *De Giorgio Pisida*, p. 48 (per l'uso pisidiano dello iato), e D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 129 (per l'analisi dei fenomeni prosodici del carme XCVI Sternbach) e p. 130 (per la dieresi bucolica congiunta alla mediana nella proposta editoriale avanzata per il v. 3).

(43) Questa è la principale osservazione mossa da Grigorios Papagiannis nella lettera del 20/05/2005 (cf. *supra*, n. 2).

mente a quanto accade col *Binnenschluß* nel dodecasillabo e con la cesura pentemimere nel pentametro⁽⁴⁴⁾; il vocabolo *παρθένος* rientra poi tra quegli elementi che a Bisanzio sono scevri da qualsivoglia restrizione prosodica, vale a dire i nomi propri, i termini tecnici (*Kunstausrücke*) e così via⁽⁴⁵⁾. L'apparente violazione della legge di Hilberg, che vieta fine di parola dopo il secondo *metron* spondaico, è contraddetta dall'uso del prepositivo *καί*, che forma un unico *Wortbild* con la seguente parola *παρθένος*⁽⁴⁶⁾.

Per semplificare ulteriormente la prosodia del verso e per scongiurare lo iato – evitato da Nonno e dal Pisida – alla fine del quarto *metron* tra *Παρθένε* e *αὔθις*, dopo aver richiamato alla memoria quanto detto poco prima sul possibile errore di trascrizione dello scriba, si può ancora ipotizzare che il vocativo *παρθένε* sia in realtà da anticipare al primo *colon*, in luogo del nominativo *παρθένος* che, spostato all'inizio del secondo emistichio, accentuerebbe ancor più la funzione di predicativo del soggetto retto dal verbo *ἀκούσεις* («tu, ancora vergine, sentirai...» o meglio «tu sarai chiamata ancora vergine»): questa operazione di chirurgia filologica in realtà è suggerita proprio dallo stato in cui il termine *παρθένε* è tradito nel manoscritto, ossia fortemente compendiato (e trascritto incorrettamente alla fine di v. 2) e quindi maggiormente soggetto ad oscillazioni nell'esito delle uscite (-ε del vocativo e -ος del nominativo o viceversa), forse già nell'antigrafo da cui il *Paris. Suppl. gr.* 690 ha tratto il suo testo. Questa seconda soluzione, pur

(44) Sulla perdita della sinafia tra i *cola* costitutivi dell'esametro e del dodecasillabo bizantino e sui fenomeni che ne conseguono si veda la bibliografia citata *supra* a n. 2, insieme con LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, p. 112, dove gli stessi fenomeni vengono osservati per la cesura del pentametro in alcuni carmi in distici elegiaci di Ignazio Diacono (AP. 15, 29, 30 e 31 BECKBY), e con D'AMBROSI, *Produzione esametrica*, in part. pp. 94-95.

(45) Sulla libertà prosodica di tali elementi cf. le considerazioni svolte a proposito di Giorgio Pisida – l'ultimo scrittore in grado di padroneggiare la prosodia classica – in P. MAAS, *Der byzantinische Zwölfsilber*, in *Byzantinische Zeitschrift* 12 (1903), pp. 278-323 [= ID., *Kleine Schriften*, hrsg. von W. BUCHWALD, München 1973, pp. 242-288], spec. p. 321 (= p. 286).

(46) Per la legge di Hilberg vd. B. GENTILI – L. LOMIENTO, *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003, p. 277 e nn. 37-38. Bisogna rilevare che secondo P. MAAS, *Metrica greca*, trad. it. a cura di A. GHISELLI, Firenze 1979² (Bibliotechina del Saggiatore, 39), pp. 114-115 e 118, Callimaco e Nonno evitano di utilizzare parole pospositive o prepositive soltanto in coincidenza col ponte di Hermann o di Naeke (rispettivamente al quarto trocheo e al quarto spondeo), ma non con quello di Hilberg al secondo spondeo.

conservando la dieresi al terzo dattilo (già individuata come elemento non estraneo all'*usus* metrico del Pisida, come si è detto), ha l'indubbio vantaggio di restituire una prosodia più regolare in coincidenza dell'incisione, senza ricorrere alla normativa sui nomi propri o alla perdita della sinafia tra i *cola* per giustificare il mancato allungamento per posizione:

--,--, - 0 0 | - 0 0, - 0 0, -- ssddd
καὶ τέξη καὶ Παρθένε | παρθένος αὐθις ἀκούσεις.

Costruito col predicativo del soggetto (qui παρθένος), il verbo ἀκούω assume l'accezione di «sentirsi chiamare, essere ritenuta»⁽⁴⁷⁾. Ma se qui lo intendiamo in senso assoluto («sentire»), il vocativo παρθένε, invocazione in poliptoto e allitterazione col nominativo παρθένος all'altro *colon* (in un voluto gioco anaforico), può essere anche l'oggetto della percezione uditiva: «e partorirai e, sempre vergine, sentirai: o Vergine!». Quest'ultima esegesi, invero un po' forzata e qui non accolta, spiegherebbe l'apparente durezza di un vocativo posto dopo la congiunzione καί, che da una rapida ricerca effettuata sul *TLG on-line*⁽⁴⁸⁾ non sembra trovare paralleli nella produzione epigrammatica tardo-antica o bizantina, a meno che non si voglia pensare appunto ad un'invocazione concepita come l'oggetto dell'azione uditiva svolta dal verbo ἀκούσεις, in una sorta di apostrofe sottolineata dalla dieresi mediana al centro del verso.

Un analogo effetto anaforico e allitterante in poliptoto dei lessemi παρθένε/παρθένοϛ si ritrova in due carmi di Gregorio Nazianzeno (rispettivamente in distici elegiaci e in esametri), che sembrano costituire il modello mimetico dell'epigr. XCVI Sternbach, sebbene con diversa posizione metrica, e che confermano la bontà della seconda soluzione ecdotica prospettata per il v. 3:

Παρθένε, παρθένος ἴσθι καὶ ὄμμασι καὶ κρυφίοισι (epigr. ad agapetos 18A PALLA, v. 1)(⁴⁹)

(⁴⁷) Cf. LSJ, s.v. ἀκούω, III, 2, e soprattutto DGE, s.v. ἀκούω, II, 3.

⁽⁴⁵⁾ *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California at Irvine, versione on-line aggiornata al settembre 2010 e accessibile all'indirizzo internet <http://www.tlg.uci.edu/>.

(49) Nel recente studio di PALLA, che costituisce una *proekdosis* dell'annunciata edizione critica dei carmi dedicati da Gregorio Nazianzeno al problema degli agapeti (*ibid.*, p. 134 e n. 55), si scinde l'originario epigr. 18 in due distinti

Vergine, sii vergine agli occhi e nel segreto (trad. R. Palla).

Παρθένε, παρθένος ἴσθι καὶ οὐασί, καὶ φυέεσσι (*praecepta ad virgines* c. 1, 2, 2 v. 74 [PG 37, 584])

Vergine, sii vergine alle orecchie e agli occhi.

Tornando al nostro epigramma, con entrambe le proposte testuali avanzate sopra per il v. 3, la frase successiva al v. 4 conserva la sua natura dichiarativo-causale (ὥς «poiché, dal momento che»), in quanto chiarisce allo spettatore/fruitori dell'epigramma il mistero dell'incarnazione di Cristo e della verginità di Maria; l'aggettivo αὐτοκέλευστος⁽⁵⁰⁾ potrebbe caricarsi anche di pregnanza dogmatico-dottrinale, se si richiama alla mente il dibattito sul monotelismo (e sulla sua precedente variante monoenergistica)⁽⁵¹⁾, che infiammò i decenni del regno

carmi formati da quattro versi ciascuno (18A e 18B). Si noti che il c. 1, 2, 3 *exhortatio ad virgines* (che nell'edizione Migne è immediatamente successivo al c. 1, 2, 2 sopra citato) è stato indicato come spurio da R. KEYDELL, *Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen Exhortatio ad Virgines*, in *Byzantinische Zeitschrift* 43 (1950), pp. 334-337; cf. anche H. M. WERHAHN, *Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, in *Studia Patristica*, 7, edited by F. L. CROSS, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 92), pp. 337-347, spec. p. 343 e n. 4 e p. 344 per la collocazione di tale carne tra i *dubia*, contro la radicale opinione di non autenticità espressa da Keydell.

⁽⁵⁰⁾ Si noti qui che lo stesso vocabolo si incontra in un frammento di poesia epica di ascendenza nonniana, trasmesso dal papiro PSI III nr. 253 (Hermupolis Magna), datato da Vitelli al V sec.: cf. pp. 112-124, in part. p. 115 l. 41. Il testo veicolato dal frustulo (un encomio per un generale Eraclio?) è stato poi pubblicato in *GDRK I*, nr. XXXIV (*Encomium Heraclii ducis*), pp. 104-108 (cf. spec. p. 105 l. 41). Uno studio più approfondito del frammento papiraceo potrebbe forse apportare qualche novità nella datazione dello stesso e quindi nell'attribuzione di questo brano a qualche poeta dalla personalità più definibile, identificando con maggior certezza storica il personaggio di nome Eraclio ivi menzionato. Sull'accezione del vocabolo αὐτοκέλευστος nella *Parafrasi giovannea* di Nonno di Panopoli cf. il commento a 18, 26 LIVREA, p. 123, in cui si sottolinea l'atto volontaristico del Cristo, quale emerge da altri luoghi dell'opera ivi citati.

⁽⁵¹⁾ Per un quadro d'insieme sul monoenergismo e sul monotelismo cf. almeno gli studi di V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, in *Échos d'Orient* 27 (1928), pp. 6-16, 257-277; *Échos d'Orient* 28 (1929), pp. 19-34, 272-282; *Échos d'Orient* 29 (1930), pp. 16-28; cf. inoltre P. VERGHESE, *The Monothelite Controversy – A Historical Survey*, in *Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968), pp. 196-211. Entrambe le dottrine vennero condannate nel sesto concilio ecumenico del 680-681: cf. F. WINKELMANN, *Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monothelischen Streites*, in *Klio* 69 (1987), pp. 515-559, e soprattutto il recente studio di G. DE GREGORIO – O. KRESTEN, *Il papiro conciliare*

di Eraclio e del patriarcato di Sergio I: Cristo, in cui opera – nonostante le due nature – una e una sola volontà (secondo l'ἐκθεσις del 638⁽⁵²⁾, che sancì la dottrina del monotelitismo), scelse di sua volontà la madre Maria in risposta ai disegni divini dell'Incarnazione.

Con entrambe le soluzioni ecdotiche proposte in precedenza per il v. 3, da un *pattern* dssdd (ricavabile dal testo pubblicato da Sternbach e da Tartaglia) si ottiene un identico *pattern* ssddd, anch'esso al pari del precedente non compreso nei sei schemi dell'esametro usati da Giorgio Pisida nel *De vita humana*⁽⁵³⁾. A differenza dello schema dssdd, il *pattern* ssddd ricavabile dal testo del v. 3 così ipotizzato non è attestato in Nonno di Panopoli, ma è rintracciabile nella produzione di poeti definibili *sensu lato* nonniani, come ad esempio Cristodoro di Copto⁽⁵⁴⁾. Se questi dati sembrano in contraddizione con l'*usus* metrico riscontrabile nel Pisida – solitamente aderente al modello nonniano –, bisogna tuttavia rammentare che non pochi elementi sia della tecnica versificatoria sia dello stile di Giorgio si pongono in posizione di innovazione (quando non di contrasto) rispetto ai rigidi canoni di Nonno, in particolar modo per quanto attiene da un lato alla posizione dell'accento prima della pausa al centro dell'esametro (ormai accentuativo), dall'altro alla concettosità espressiva⁽⁵⁵⁾. Bisogna poi sottolineare che la

P.Vindob. G 3: un 'originale' sulla via da Costantinopoli a Ravenna (e a Vienna), in *Le Alpi porta d'Europa. Scritture, uomini, idee da Giustiniano al Barbarossa. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Cividale del Friuli, 5-7 ottobre 2006)*, a cura di L. PANI – C. SCALON, Spoleto 2009 (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Studi e ricerche, 4), pp. 233-379 con 14 tavv. fuori testo, spec. pp. 269-279.

⁽⁵²⁾ Cf. *Regesten* I 1, p. 88, nr. 211 = *Regestes* I 1, nr. 292. Sulle accezioni dell'aggettivo αὐτοκέλευστος, -ov nella letteratura patristica e nella poesia cristiana cf. LAMPE, s.v.

⁽⁵³⁾ D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, tabella a p. 121 con correzioni dei dati pubblicati in GONNELLI, *Giorgio Pisida*, p. 131, e ancor prima in STERNBACH, *De Giorgio Pisida*, p. 40.

⁽⁵⁴⁾ D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, p. 130 e n. 140: si tratta dell'unica occorrenza del v. 72 dell'*ekphrasis* cristodorea. Sulla tecnica metrica del poeta di Copto cf. M. D'AMBROSI, *L'esametro accentuativo tra V e VI secolo. Studio metrico-linguistico sull'Ἐκφρασις di Cristodoro di Copto*, in *Miscellanea in ricordo di Angelo Raffaele Sodano*, a cura di S. M. MEDAGLIA, Napoli 2004 (Università degli Studi di Salerno. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 29), pp. 89-118, spec. la tabella a pp. 114-115, che integra e corregge quella di F. TISSONI, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000 (Hellenica, 6), p. 70.

⁽⁵⁵⁾ Cf. GONNELLI, *Giorgio Pisida*, pp. 119 e 131, insieme con AGOSTI – GONNELLI, *Materiali*, pp. 329 e 393-395. Sullo stile concettoso e pregnante di

produzione esametrica superstite del Pisida – invero limitata in raffronto a quella giambica – non consente di comparare *sic et simpliciter* i dati statistici ottenibili a quelli della versificazione nonniana, il cui 'peso' non è proporzionalmente raffrontabile. Non è quindi del tutto lecito inferire in assoluto una maggiore o minore aderenza del Pisida alla tecnica metrica di Nonno dai pochi esametri, che la tradizione manoscritta ci ha consegnato: una corretta analisi dovrebbe limitarsi ad evidenziare i canoni o le tendenze, ai quali il poeta di Pisidia sembra conformarsi nella costruzione dei suoi versi.

Ripubblico il testo dell'epigramma XCVI Sternbach (= 11 Tartaglia) alla luce delle proposte editoriali fin qui avanzate per il v. 3, accogliendone la più economica dal punto di vista metrico-prosodico, che è nel contempo la più plausibile a motivo dell'influsso verosimilmente esercitato dalle poesie di Gregorio Nazianzeno, come si è visto in precedenza; propongo inoltre la divisione dei quattro versi che compongono l'epigramma in due distinti carmi sulla medesima tematica, così come sembra suggerire la diversità del metro⁽⁵⁶⁾:

a. Εἰς τὸν χαιρετισμόν

Χαῖρε, Θεοῦ μητὲρ· τὸ γὰρ ἔσσεται ὡς ἀγορεύω
δεξάμενος μύθους παιδὸς ἀφ' ὑμετέρου.

- υ υ - - - | υ υ - υ υ | - υ υ - -
- υ υ - - - | - υ υ - υ υ -

dsddd
(pentameter)

b. <Ἄλλα>

Καὶ τέξῃ καὶ Παρθένε παρθένος αὐθις ἀκούσεις,
ὡς βρέφος αὐτοκέλευστον ὑπέσχετο μητέρα δεῖξαι.

Giorgio Pisida nel *De vita humana*, agli antipodi rispetto alla tendenza nonniana all'*amplificatio* e al barocchismo, cf. lo stesso GONNELLI, *Giorgio Pisida*, pp. 119-120, e D'AMBROSI, *Giorgio Pisida*, pp. 115-116 e n. 55.

(⁵⁶) Cf. quanto sostiene LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry*, pp. 108 e 112 a proposito del carme di Ignazio Diacono AP. 15, 39 BECKBY, considerato diviso in un esametro e un distico elegiaco, e si veda sullo stesso epigramma anche D'AMBROSI, *Produzione esametrica*, in part. pp. 90-95 per l'analisi complessiva, p. 91 e n. 4 e p. 93 per l'accostamento della struttura del carme di Ignazio a quella dell'epigr. XCVI di Giorgio Pisida. Una proposta di diversa divisione degli epigrammi pisidiani C e CII (già considerati potenzialmente spuri dallo stesso Sternbach, come si è detto in precedenza) è avanzata, non sulla base del diverso metro adoperato bensì del diverso contenuto, da LAUXTERMANN, *Remarks*, p. 180.

-----UU|UUUU-----
 -UUUUUU-U|UUUUUU-----

ssddd
 ddddd

a 1-2 et b 1: cf. Lc. 1, 26-38 || a 1 χαῖρε...: cf. *Hymn. Akath.* passim (salutationes quae *chaeretismi* dicuntur) || ἔσσεται: cf. eadem sede ex. gr. *Il.* 1, 573; 2, 361, 380; 4, 168-169 et passim; *Od.* 1, 40; 2, 164, 273, 318 (simillima clausula: εἶμι μὲν, οὐδ' ἄλιν ὁδὸς ἔσσεται ἣν ἀγορεύω) et passim; Ap. Rh. 1, 663; 2, 261, 345; 3, 350, 1005; Greg. Naz. c. I, 1, 4, 70: πάντα Θεῷ προπάρειθεν, ἅτ' ἔσσεται, ὅσσοι ἐγένοντο (*PG* 37, 421); Nonn. *Dionys.* 12, 37, 81, 86; 25, 363 nec non *Par. Ev. Io.* 7, 145; 11, 43; 13, 85 || b 1 Παρθένε, παρθένος: cf. Greg. Naz. epigr. 18A, 1 PALLA (= *PG* 38, 91, epigr. 18, 1) Παρθένε, παρθένος ἴσθι καὶ ὄμμασι καὶ κρυφίοισι nec non c. I, 2, 2, 74 (*PG* 37, 584) Παρθένε, παρθένος ἴσθι καὶ οὐασι, καὶ φαέεσσι || b 2 αὐτοκέλευστον: cf. ex. gr. Greg. Naz. c. I, 1, 3, 7 (*PG* 37, 408) de Spiritu Sancto (θεῖον μένος); Nonn. *Par. Ev. Io.* 5, 54; 18, 26 de Christo (αὐτοκέλευστος... Ἰησοῦς); eadem sede Nonn. *Par. Ev. Io.* 19, 80 et *Dionys.* 2, 12; 3, 163; 40, 528; 43, 16; Christ. *AP.* 2, 205

Tit. a εἰς τὸν χαιρετισμόν M (= Paris. Suppl. gr. 690, f. 117') || Tit. b ἄλλα supplevi collatis codicis M inscriptionibus in eodem f. 117' || a 1 μητερ per compendium μῆρ M (ut μῆρ pro μητέρα ad b 2): compendium μῆρ (= μήτηρ) legebat Sternbach, pro η primitus e scriptum fuisse falso putans || a 2 pentameter suspitione caret, ut Sternbach probavit: hypermetron δεξάμενος μύθους παιδὸς ἀφ' ὑμετέρου παρθν' (lege παρθένε) M, vide sis infra de b 1 || b 1 καὶ τέξη καὶ παρθένε παρθένος... scripsi: Παρθένε! καὶ τέξη καὶ παρθένος... Sternbach: παρθένε per compendium παρ^{ων} versui secundo adhaesum M, vide supra de a 2: tantum καὶ τέξη καὶ παρθένος αἴθις ἀκούσεις ad versum tertium M

La traduzione dei due epigrammi così individuati è quindi:

a. Sull'Annunciazione

*Salve, madre di Dio! accadrà come io dico,
 ricevuto l'annuncio da tuo figlio.*

b. <Altri versi>

*Partorirai e, o Vergine, vergine sarai ancora chiamata,
 poiché il bimbo che opera di sua volontà ti scelse come madre.*

Università di Salerno

Mario D'AMBROSI

REFERENZE FOTOGRAFICHE

Tavv. 1, 2, 3a-d: © Bibliothèque nationale de France, Paris.

IL *DE CRETA CAPTA* DI TEODOSIO DIACONO FRA *EPOS* STORICO ED ENCOMIO IMPERIALE (*)

Il poema "Ἀλωσις τῆς Κρήτης (titolo latino *De Creta Capta* nell'edizione di U. Criscuolo, *Expugnatio Cretae* nell'edizione ottocentesca di F. Jacobs)⁽¹⁾ si propone di celebrare in trimetri giambici, o meglio in dodecasillabi bizantini⁽²⁾, le vicende relative alla riconquista bizantina

(*) Questo articolo intende presentare e sintetizzare nei suoi punti essenziali il lavoro svolto nella mia tesi di laurea specialistica [*Sul De Creta capta di Teodosio Diacono (fine X sec): traduzione e linee essenziali di un commentario*, relatore Prof.ssa Francesca Laganà, Università di Pisa, a.a. 2007/2008]. — Vorrei approfittare di quest'occasione per ricordare Francesca Laganà, recentemente scomparsa, che mi guidò durante la preparazione della tesi di laurea e in seguito. Lei fu per me maestra attenta e punto di riferimento intellettuale ed umano; al suo rigore scientifico, al suo consiglio ed al suo incoraggiamento il mio lavoro deve moltissimo.

(¹) Il testo di Teodosio Diacono è tradito da un solo manoscritto del XIII secolo, il *Par. Suppl. gr. 352* (olim *Vat. gr. 997*), conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi. L'*editio princeps* del testo fu stampata a Venezia nel 1755 da Flaminio Cornaro (F. CORNARO, *Creta Sacra*, I, Venetiis 1755, pp. 269-327, con traduzione latina); a distanza di circa vent'anni venne pubblicata a Roma l'edizione di Pietro R. Foggini (P. R. FOGGINIUS, *Corporis historiae byzantinae nova appendix, opera Georgii Pisidae, Theodosii Diaconi et Corippi Africani complectens*, Romae 1777): entrambi questi editori si basavano sul manoscritto *Vat. gr. 997*. Seguì nell'Ottocento il testo di F. Jacobs (contenuto in *Leonis Diaconis Caloensis Historiae libri decem*, ed. C. B. HASE, *accedunt Theodosii Acroases de Creta Capta*, ed. F. JACOBS, Bonnae 1828), fondato sul Foggini. Una nuova edizione è stata curata ai giorni nostri dallo studioso greco N. M. PANAGIOTAKIS, *Θεοδόσιος ὁ Διάκονος καὶ τὸ ποίημα αὐτοῦ "Ἀλωσις τῆς Κρήτης"*, Ἡράκλειον 1960 (Κρητικὴ Ἱστορικὴ Βιβλιοθήκη, 2). Ambra Maria Collesi propose alcuni emendamenti in un lavoro preparatorio ad una nuova edizione (A. M. COLLESI, *Per il testo della Presa di Creta di Teodosio Diacono*, in *Annali della Facoltà di Lettere della Università di Macerata* 1 [1968], pp. 217-239), che fu poi portata a termine da Ugo Criscuolo (*Theodosii Diaconi De Creta capta*, ed. H. CRISCUOLO, Lipsia 1979, d'ora in poi = *De Creta capta*).

(²) Sull'evoluzione della metrica bizantina e sul passaggio da un sistema di tipo quantitativo ad uno di tipo accentuativo si veda H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978, pp. 89-97. Per

dell'isola di Creta, portata a termine da Niceforo Foca nel 961, durante il regno di Romano II (959-963). L'autore del testo è Teodosio, che nell'*inscriptio* premessa alla prima acroasi si qualifica come "umile diacono" (διακόνου ταπεινοῦ). Di lui non si sa nulla se non ciò che si rileva dalla breve *praefatio* all'opera: da questa emerge che fu contemporaneo dei fatti narrati e che una prima redazione del suo poema era stata preparata subito dopo la vittoria bizantina, quando era ancora in vita l'imperatore Romano II, al quale del resto è esplicitamente dedicato il poema⁽³⁾. Tuttavia la morte del *basileus*, sopraggiunta nel marzo 963, e la situazione di instabilità politica che ad essa fece seguito costrinsero Teodosio ad aggiustare il tiro della sua enfasi celebrativa e ad aggiungere in testa al poema una nuova *captatio benevolentiae*, nella forma di una *praefatio* rivolta al *magistros* Niceforo Foca, quale effettivo autore e trionfatore dell'impresa⁽⁴⁾. Nel testo si ritrova anche qualche altro elemento utile per definirne la data di composizione e di pubblicazione: nella quinta acroasi del poema si incontrano infatti frequenti allusioni alla campagna condotta da Niceforo Foca in Siria e conclusasi nel dicembre 962 con la presa di Aleppo, la quale doveva essere stata già

quanto riguarda la versificazione di Teodosio Diacono si rimanda alle osservazioni fatte da Criscuolo nella *Praefatio* alla sua edizione (*De Creta capta*, pp. x-xii).

(³) Come risulta dalla stessa *inscriptio*.

(⁴) Per rendere più chiare le osservazioni che seguiranno mi sembra opportuno riportare la traduzione del testo della *praefatio* (*De Creta capta*, p. 1): «Questo scritto, o sole dei *magistroi* e difensore di Roma, era stato preparato prima dell'occasione presente intorno ai fatti di Creta, ma non era stato pubblicato; e da un lato ciò era stato fatto perché con il tempo i successi dei tuoi trofei non venissero consegnati all'oblio – infatti la virtù li compie, il tempo li rende oscuri, a meno che un racconto non arrivi a raccogliarli prima in qualche libro –, dall'altro non era stato pubblicato per timore e per pusillanimità, per il fatto che molte cose sono state tralasciate ed è stato superato dai tuoi successi. Accetta dunque, se anche sono indegni, i balbettii di Teodosio, e permettimi di scrivere della presa e della caduta di Chalepe; così infatti, divenuto più ardito, sarò, per quanto è lecito, lo scrittore dei tuoi successi. Infatti Achille, il Macedone Alessandro, e quanti furono ottimi generali dopo di loro, hanno ottenuto molta gloria e fino ad oggi grazie agli scritti che trattano delle loro opere; e il primo grazie ad Omero, gli altri grazie a Plutarco e ad altri autori sono celebrati e nominati fino ad oggi. Dunque al nostro imperatore di un tempo, come al suo cospetto, sembra bene rivolgere l'esordio dei giambi, a chi invece la parte principale delle lodi, lo saprai presto». Le traduzioni dei passi tratti dal *De Creta capta* sono dell'autrice e i versi con cui essi sono indicati fanno riferimento al testo greco edito da Criscuolo. Ugualmente, le altre traduzioni di passi tratti da autori greci sono, ove non diversamente indicato, dell'autrice.

pianificata, se non era addirittura in corso, mentre l'autore lavorava alla stesura del poema. Inoltre nella già menzionata *praefatio* l'autore non si rivolge a Niceforo Foca come al nuovo *basileus*, ma fa riferimento soltanto alla dignità di *magistros*, di cui egli era insignito; poiché Niceforo fu incoronato imperatore nell'estate del 963 (luglio-agosto), la pubblicazione del poema e la stesura della prefazione andranno dunque collocate nel lasso di tempo intercorso fra la morte di Romano II e la sua ascesa al trono.

Il *De Creta capta* fin dalla sua prefazione si presenta dunque come un prodotto letterario interessante in quanto testimonianza di un momento storicamente e politicamente critico, del vuoto di potere che accompagna la transizione da un imperatore ad un altro, e ciò al di fuori di una linea di successione ben definita come quella ereditaria. In tali circostanze l'autore è costretto a destreggiarsi fra l'encomio del defunto Romano II e il tributo a Niceforo Foca, generale vittorioso e prossimo a rivestire la porpora, e a sperimentare sulla propria pelle l'effetto dei mutamenti in atto nei rapporti di forza tra aristocrazia e potere imperiale⁽⁵⁾.

Nel poema trovano quindi eco alcuni problemi fondamentali per la storia dell'impero bizantino fra IX e X sec.: da un lato infatti la spedizione cantata da Teodosio si inserisce infatti nel più ampio contesto del conflitto fra Bisanzio e gli Arabi, che ebbe conseguenze culturali, politiche ed economiche di enorme portata per tutto il mondo mediterraneo; d'altra parte la figura del suo protagonista, Niceforo Foca, riflette l'ascesa di una forte aristocrazia militare, che nel corso del X secolo accrebbe enormemente il suo prestigio ed il suo potere.

In questa sede cercheremo di offrire una sintetica analisi e una presentazione del poema di Teodosio, soffermandoci in particolare sulla definizione del genere letterario a cui appartiene e sulla sua aderenza ai

(5) Teodosio Diacono esprime quindi la posizione del letterato di corte, esposto ai rovesci della fortuna e agli umori dei potenti. Egli appare subire le conseguenze di un fenomeno storico – l'ascesa dell'aristocrazia militare di origine provinciale – di cui altri letterati contemporanei, come Giovanni di Melitene e soprattutto Giovanni Geometra, saranno ben più attivi cantori, dando espressione ad una poesia di corte di matrice più propriamente aristocratica. Per quanto riguarda Giovanni Geometra si veda in particolare l'edizione dei suoi componimenti in esametri e distici elegiaci curata da E. M. VAN OPSTALL, *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leiden-Boston 2008, e l'articolo di M. D. LAUXTERMANN, *John Geometres – Poet and Soldier*, in *Byzantion* 68 (1998), pp. 356-380.

canoni tramandati, come anche sul suo valore di testimonianza ai fini della ricostruzione storica e storico-culturale.

Il genere letterario: epos storico ed encomio imperiale

Per quanto riguarda la definizione del genere letterario, K. A. Trypanis, nella sua storia della poesia greca, inserisce il *De Creta capta* nella categoria dell'«encomio epico di tono eulogistico», e rileva che il tono della narrazione «è quello di un panegirico, un encomio sulle imprese militari dell'imperatore»⁽⁶⁾. Questa definizione sintetizza bene la duplice natura del *De Creta capta*, che riunisce in sé le caratteristiche dell'epica storica e dell'encomio imperiale. Il testo presenta infatti un nucleo narrativo e storico forte, quello delle imprese relative alla riconquista di Creta, che costituiscono il tema principale del poema; allo stesso tempo però la narrazione mostra spesso uno sviluppo poco coerente ed è attraversata da una forte vena encomiastica, che spezza l'azione e dà origine in più occasioni ad estese celebrazioni dell'imperatore e dell'impero. Ciò risulta evidente se si prende in esame uno schema del contenuto del poema⁽⁷⁾:

- vv. 1-44: introduzione e confronto delle vicende della Nuova Roma con la Roma antica e con l'epos omerico.
- vv. 45-134: sbarco dell'esercito bizantino a Creta e primo attacco: viene fatta strage di uomini, donne, vecchi e bambini; i sopravvissuti si rifugiano dentro le porte della città (Chandax).
- vv. 125-152: Niceforo Foca compie sortite nella regione, devastandola con il ferro e con il fuoco e distruggendone le città, poi ripiega verso la costa e fa ormeggiare le navi. Fatto esplorare il territorio lo stratego dà ordine ai carpentieri di costruire il campo fortificato.
- vv. 153-173: i Cretesi attaccano i carpentieri, ma questi ultimi si difendono valorosamente e fanno strage dei nemici.
- vv. 174-181: venuto a sapere dell'accaduto, Niceforo Foca fa catturare duecentocinquanta Cretesi e li fa mettere alla gogna.
- vv. 182-186: esercitazione notturna delle truppe bizantine.
- vv. 187-230: alle prime luci dell'alba l'esercito bizantino si mette in cammino e il mattino successivo giunge davanti alle mura di Chandax.
- vv. 231-272: Niceforo Foca costringe i prigionieri ad avanzare e li fa uccidere, per provocare i nemici alla battaglia. I Cretesi si slanciano fuori dalle mura e vengono massacrati.

⁽⁶⁾ TRYPANIS, *La poesia bizantina* cit., pp. 121-122.

⁽⁷⁾ Un breve *conspectus rerum in poemate enarratarum* è anteposto al testo anche nell'edizione di Criscuolo, *De Creta capta*, pp. XIII-XIV.

- vv. 273-306: a Costantinopoli l'imperatore, non avendo notizie sull'andamento della campagna, è preoccupato per la sorte del suo esercito. Tuttavia presto giunge un messaggero con una lettera che annuncia i successi bizantini: viene organizzata una veglia di preghiera e di ringraziamento.
- vv. 307-352: Niceforo Foca fa riempire con pietre e detriti il fossato che circonda la città, poi fa avanzare le macchine d'assedio e dà ordine di scagliare contro le mura come dardi le teste dei prigionieri uccisi. I Cretesi assediati si disperano con alte grida.
- vv. 353-401: l'emiro di Creta convoca il consiglio degli anziani e viene organizzato un attacco a sorpresa contro l'esercito bizantino.
- vv. 402-442: Niceforo Foca viene informato dei progetti dei nemici, convoca l'esercito, lo arringa alla battaglia e progetta una fuga simulata per far avanzare i Cretesi in campo aperto.
- vv. 443-543: i Cretesi attaccano con grande strepito; una parte delle truppe bizantine simula la fuga e fa avanzare i nemici, mentre altri soldati, nascosti in quattro punti d'agguato, li accerchiano. La battaglia infuria violenta e lo stesso Niceforo si trova in pericolo, ma infine i Cretesi vengono massacrati.
- vv. 544-587: elogio dei successi dell'imperatore.
- vv. 588-612: a Costantinopoli l'imperatore Romano II è nuovamente preoccupato per il suo esercito, ma giunge una lettera che porta buone notizie.
- vv. 613-669: attacco notturno dei Cretesi contro il campo bizantino. In un primo momento i Bizantini fuggono sulle navi ma poi, per un prodigio, appare loro l'imperatore in vesti di cavaliere ed essi tornano a combattere; al sopraggiungere del mattino la battaglia si conclude con grande strage dei Cretesi.
- vv. 670-712: l'emiro di Creta fa chiudere le porte della città; Niceforo Foca fa avanzare le macchine d'assedio e dà ordine di colpire le mura.
- vv. 713-738: Niceforo teme che il morale delle truppe cali e che i soldati si lascino andare all'indolenza; per scherno viene scagliato dentro le mura di Chandax un asino vivo. La città assediata soffre la fame.
- vv. 739-778: elogio delle imprese dell'impero di Romano II.
- vv. 779-917: nell'inverno i Cretesi dei distretti montuosi, guidati da Caramunte, si mettono in marcia per attaccare di sorpresa l'esercito bizantino. Ne giunge voce a Niceforo Foca, che invia il *tagma* dei Tracesi a verificare i movimenti dei nemici. Lo stratego dei Tracesi (Niceforo Pastila) muore combattendo valorosamente, mentre il resto dell'esercito sopraggiunge ed accerchia i Cretesi, massacrandoli. Caramunte riesce a fuggire.
- vv. 918-1039: celebrazione della presa di Chandax e previsione di futuri successi militari contro gli Arabi.

Una prima classificazione del materiale letterario porta immediatamente a distinguere da un lato le sequenze narrative, relative al concreto svolgimento della campagna militare e ambientate sull'isola di Creta, dall'altro i passi non narrativi, più propriamente encomiastici, e le scene

in cui compaiono l'imperatore e la corte, che ci riportano invece all'ambiente costantinopolitano.

Il poema oscilla dunque fra questi due poli apparentemente lontani, Creta e Costantinopoli, e fra questi due registri, quello epico-narrativo delle imprese cretesi e quello celebrativo dell'elogio al *basileus* e alla gloria dell'impero. Del resto la difficoltà nel distinguere fra encomio epico ed epica storica è in qualche misura connaturata al genere del discorso di lode e del panegirico imperiale (βασιλικὸς λόγος), così come esso si struttura nella codificazione canonica di Menandro Retore (fine III-inizio IV sec.)⁽⁸⁾. Infatti esso presenta per definizione un nucleo storico più o meno definito, che può esplicitarsi nella descrizione dettagliata degli avvenimenti della vita dell'imperatore, delle sue guerre come anche della sua attività legislativa ed amministrativa in tempo di pace⁽⁹⁾.

Per parte sua lo stesso Teodosio Diacono nella *praefatio*, accanto alla consueta professione di umiltà, rivendica anche chiaramente la funzione eternatrice della scrittura, senza la quale i successi ed i trionfi sarebbero «consegnati all'oblio»; «infatti», aggiunge, «la virtù li compie, il tempo li rende oscuri, a meno che un racconto non arrivi a raccogliarli prima in qualche libro». La definizione della scrittura storica come mezzo per sottrarre all'oblio gli avvenimenti significativi è

(⁸) Menandro di Laodicea sul Lykos, di cui la *Suda* fornisce una breve biografia, era noto come sofista e maestro di retorica, ed era considerato a Bisanzio una delle maggiori autorità in materia. I due trattati retorici tramandati sotto il nome di Menandro risalgono sicuramente alla fine del III secolo o all'inizio del IV, anche se permangono delle incertezze relativamente alla datazione esatta e all'attribuzione. Per ulteriori notizie sull'autore e sul testo, nonché per una presentazione della storia del genere epidittico, all'interno del quale si inserisce l'encomio imperiale, si veda l'introduzione di D. A. RUSSEL e N. G. WILSON, *Menander Rhetor*, Oxford 1981, pp. xi-xlvi. Sulla struttura del βασιλικὸς λόγος nella sua sistemazione menandrea, *ibid.*, pp. 76-95.

(⁹) HUNGER, *Die hochsprachliche* cit., pp. 111-112. Quelle che si incontrano dunque sono in genere delle forme miste. Per un tentativo di tracciare questa distinzione in alcuni testi cf. T. NISSEN, *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*, in *Hermes* 75 (1940), pp. 298-325: l'autore ha preso come criterio discriminante la maggiore o minore aderenza allo schema delineato da Menandro Retore, a prescindere dalle sezioni storico-narrative comunque presenti, con particolare attenzione alla frequenza del procedimento sincretico, che secondo Nissen rappresenterebbe il tratto caratterizzante dello stile del panegirico.

tipica della storiografia greca fin dall'epoca di Erodoto e di Tuciddide⁽¹⁰⁾, e fu ripresa anche da diversi storici di età bizantina; fra questi vale la pena ricordare in particolare Leone Diacono, che nella sua *Storia* ci ha lasciato fra l'altro un'ampia testimonianza sulla spedizione cretese⁽¹¹⁾. Sulla scia di tale tradizione Teodosio Diacono sembra esprimere l'intenzione di attribuire al proprio poema una funzione storica; tuttavia non si può fare a meno di notare che la medesima *praefatio* non solo abbonda di citazioni letterarie, ma si struttura anch'essa secondo i dettami propri del genere encomiastico, dando spazio a *topoi* quali la già ricordata professione d'umiltà dell'autore e l'esaltazione del tema del poema. Basti pensare poi al fatto che, oltre a Plutarco, autore di prosa e storico, Teodosio cita come esempio di scrittore che ha eternato imprese mirabili anche Omero, in quanto cantore delle gesta di Achille. Il richiamo a questi modelli, oltre ad introdurre la *synkrisis* con l'antichità classica e con il mito omerico, costante nel poema, lascia intendere che la funzione eternatrice della scrittura tenderà a realizzarsi nelle forme dell'epopea, dell'epos storico e del panegirico, con tutto ciò che questo implica in termini di fedeltà storica⁽¹²⁾.

In effetti, se si torna ad osservare il prospetto del contenuto del

(¹⁰) Basti ricordare a questo proposito i celeberrimi proemi di Erodoto e Tuciddide: Her., *Hist.* I [ERODOTO, *Le Storie*, I, a cura di D. ASHERI, Milano 1988, pp. 6-7, trad. di V. ANTELANI] «Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso, perché gli eventi umani non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci sia dai barbari, non restino senza fama»; Thuc., *Hist.*, I, 22 [TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, a cura di L. CANFORA, Torino 1996, pp. 28-29] «Probabilmente il mio racconto risulterà poco dilettevole in una pubblica lettura proprio perché privo di finalità artistiche. A me però basterà il fatto che lo ritengano utile quanti vorranno vedere con precisione i fatti passati [...]. Ciò che ho composto è un'acquisizione perenne, non un pezzo di bravura mirante al successo immediato». In particolare Tuciddide, modello di stile attico oltre che di tecnica storiografica, fu preso frequentemente come modello dagli storici bizantini. Anche il tema dell'utilità della storia come «possesso per sempre», κτήμα εἰς αἰεὶ sembra essere ripreso, ad esempio da Leone Diacono, *Hist.* I, 1 [*Leonis Diaconi Caloënsis Historia...*, ed. C. B. HASE, Bonnae 1828, p. 4] che afferma di aver narrato gli eventi del suo tempo perché siano παιδεύμα καὶ τοῖς ὕστερον (insegnamento per i posteri). In Teodosio Diacono tuttavia il tema dell'utilità della storia come ammaestramento è assente, mentre prevale l'intenzione di conservare il ricordo dei grandi fatti, come in Erodoto.

(¹¹) Leone Diacono, *Hist.* I, 3-9 e II, 6-8 [ed. HASE, pp. 7-16 e 24-29].

(¹²) Su questo argomento si veda L. R. CRESCI, *Osservazioni sui rapporti fra ἱστορία e ἐγκώμιον nella storiografia bizantina*, in *Serta historica antiqua II*, Roma 1989, pp. 287-303.

poema, già ad un primo sguardo la narrazione appare costituita da una serie di episodi solo debolmente concatenati fra loro; inoltre la sensazione di trovarsi di fronte, per così dire, ad una narrazione storica «in forma astorica» è acuita dal fatto che le coordinate temporali e spaziali in cui i singoli episodi si collocano risultano assolutamente indefinite. Infatti, se ci si basa sui dati cronologici contenuti nel poema, si può arrivare a concludere che le operazioni militari narrate si protraggono dall'estate all'inverno, ma è ben difficile stabilire gli intervalli temporali e i rapporti che intercorrono fra un evento e l'altro: gli accenni al trascorrere del tempo si focalizzano soprattutto sul tempo ciclico dell'alternanza giorno/notte e delle stagioni, e meritano considerazione più come occasione per brevi intermezzi di tono lirico⁽¹³⁾ che come indicatori cronologici veri e propri. Come se non bastasse, l'evento che dovrebbe costituire il fulcro del poema, e cioè la caduta di Chandax, viene soltanto accennato e finisce per rappresentare invece la principale ellissi all'interno della struttura narrativa del *De Creta capta*: Teodosio ricorda infatti l'entusiasmo dei soldati e la loro determinazione a colpire ed abbattere le mura della città (vv. 915-917) ma poi, nei versi immediatamente successivi, passa già a celebrare il trionfo di Romano II e le prospettive delle sue future conquiste (v. 918 ss.)⁽¹⁴⁾. Altrettanto vaghi, se non di più, sono i riferimenti spaziali: anche la caratterizzazione del paesaggio non risponde ad esigenze denotative di chiarezza e di precisione storica, bensì è fortemente connotata in senso espressivo, con un'alta frequenza di echi letterari e di citazioni.

Tuttavia, se il confronto con le fonti storiografiche parallele⁽¹⁵⁾ è

(13) Si vedano ad esempio i vv. 187-188, 203-210, 224-226.

(14) In effetti non si può che concordare con il giudizio di U. CRISCUOLO, *Aspetti letterari e stilistici del poema Ἀλώσις τῆς Κρήτης di Teodosio Diacono*, Napoli 1979, pp. 71-80:72 (Atti della Accademia Pontaniana, 28), secondo cui «i vari episodi costituiscono tanti quadri isolati nell'artificio dell'insieme e non sono riconducibili ad un piano strategico unitario» e che anche «il fatto culminante, la caduta di Chandax (...) è appena accennato e a sé stante, non ponendosi in conseguenza di gesta determinanti».

(15) Nella mia analisi del testo di Teodosio Diacono ho sviluppato una sinossi con la narrazione dei fatti cretesi contenuta nelle opere di Leone Diacono [*Leonis Diaconi* cit.], Teofane Continuato e Simeone Magistro [*Theophanes Continuatus*, *Ioannes Cameniata*, *Symeon Magister*, *Georgius Monachus*, rec. I. BEKKER, Bonnae 1838], Giorgio Cedreno [*Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, I-II, ed. I. BEKKER, Bonnae 1838], Michele Attaliate [*Miguel Ataliates. Historia*, ed. e trad. I. PÉREZ MARTÍN, Madrid 2002] e Giovanni Zonara [*Ioannis Zonarae Annales*, I-III, rec. M. PINDER, Bonnae 1841-1844].

indispensabile per ricostruire la cronologia, anche approssimativa, della spedizione e lo svolgimento delle operazioni militari, da questo stesso confronto balza agli occhi il fatto che quella di Teodosio è, insieme al testo di Leone Diacono e, in misura minore, a Teofane Continuato e a Michele Attaliate, la testimonianza più estesa e dettagliata sugli avvenimenti relativi alla riconquista di Creta. D'altra parte quel che emerge dalla lettura sinottica delle fonti è, accanto ad una serie di dati comuni, la presenza di elementi divergenti e contrastanti, e di conseguenza la difficoltà di riunire tutte le informazioni in un quadro coerente. In un contesto del genere il poema di Teodosio, pur mancando delle caratteristiche formali di una narrazione storica e pur cedendo talvolta al «gusto del meraviglioso e del grottesco⁽¹⁶⁾», non può certo essere trascurato, e può risultare utile per integrare ed arricchire i resoconti più sintetici degli altri autori. E se è alle altre fonti che bisogna rivolgersi per avere notizie sulle fasi preliminari e conclusive della campagna, sulle sue cause e sul rientro in patria di Niceforo Foca, il *De Creta capta* descrive per parte sua alcuni episodi assenti nelle altre fonti, ed offre una rappresentazione delle vicende militari talora particolarmente dettagliata e vivace.

A mio avviso però l'interesse dell'opera di Teodosio Diacono non risiede tanto nel contributo apportato alla ricostruzione fattuale della spedizione cretese, quanto piuttosto nella testimonianza culturale che esso offre rispetto alla pratica della guerra, al rapporto con i barbari e con l'Islam, alla rappresentazione dell'autorità imperiale.

L'autore e la guerra

Per quanto riguarda la rappresentazione della guerra in Teodosio Diacono, va tenuto sempre presente che il *De Creta capta* non è un trattato di arte militare ma un testo poetico di carattere celebrativo: il lessico utilizzato è spesso generico e tradizionale, e fa ampio ricorso a termini antichi, risalenti alla tradizione classica e letteraria⁽¹⁷⁾. In

⁽¹⁶⁾ CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 72.

⁽¹⁷⁾ D'altra parte questo non deve stupire, se si pensa che la terminologia relativa alla gerarchia militare e agli schieramenti di battaglia appare obsoleta anche in alcuni trattati militari, cf. le osservazioni di A. PERTUSI, *Ordinamenti militari, guerre in Occidente e teorie di guerra dei Bizantini (secc. VI-X)*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*, II, Spoleto 1968 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 15), pp. 631-700: 657-658.

qualche altro caso invece l'autore tende a forzare la lingua poetica attraverso l'uso di neologismi, per lo più composti, che costituiscono dei veri e propri *hapax*, e in quanto tali possono presentare dei problemi di interpretazione. Tuttavia, pur nei limiti imposti dal genere e dal linguaggio letterario, il poema di Teodosio Diacono lascia trasparire informazioni interessanti a proposito dell'atteggiamento bizantino nei confronti della guerra e sui modi in cui essa veniva condotta nel X secolo, informazioni che per altro trovano riscontro nei contemporanei trattati militari.

Nel testo si incontrano ad esempio alcune allusioni al modo in cui l'esercito bizantino era solito presentarsi di fronte al nemico, come quando si parla di τάξεις οὐλαμοὺς πυργοδρόμους, «gli schieramenti di truppe che marciavano in ordine quadrato⁽¹⁸⁾» (vv. 52). Altrove inoltre, mettendo a confronto lo schieramento bizantino con quello cretese, l'autore contrappone il disordine, il fragore e la paura dei barbari alla gravità, alla compostezza e al silenzio che pervadono i ranghi romani: «Da parte loro iniziò lo strepito degli scudi, un gran gridare e la paura, che genera il tremito, e ogni manifestazione di terrore, i tuoi strateghi invece restavano nei ranghi, in silenzio, con gravità e coraggio» (vv. 447-450). Altre fonti confermano che al momento di affrontare la battaglia l'esercito era solito lasciare il campo in perfetto ordine, preceduto dallo stendardo con l'effigie della croce e al suono della tromba. In prima linea avanzava, schierata in assoluto silenzio, la cavalleria pesante dei *kataphraktoi*, anche se pare che Niceforo Foca e Giovanni Tzimisce prediligessero il suono di un continuo rullo di tamburi. Sembra addirittura che talvolta il solo spettacolo dei cavalieri che avanzavano nel silenzio, coperti dalle pesanti armature di ferro, fosse suffi-

(18) I due termini τάξεις e οὐλαμοὺς difficilmente si distinguono, ma il secondo potrebbe fare allusione a delle truppe di cavalleria, che avrebbero marciato a protezione dell'esercito, affiancandolo. In effetti pare che la formazione base in cui veniva schierata la fanteria pesante in battaglia fosse proprio quella in forma di quadrato o di rettangolo cavo. Una rassegna dei vari tipi di schieramenti utilizzabili in battaglia è fornita dall'anonimo trattato Περὶ στρατηγίας (in *Three Byzantine Military Treatises*, text, translations and notes by G. T. DENNIS, Washington, D.C. 1985, pp. 46-47), nel capitolo 15, dedicato all'organizzazione della falange. Vi si legge che quest'ultima «può assumere una varietà di forme: il cerchio, il rombo, il romboide, il cuneo, il cuneo cavo e molte altre [...] oggi giorno spesso le truppe vengono schierate secondo lo schema quadrangolare o oblungo».

ciente per creare nei nemici una tensione tale da far loro rompere le righe e da spingerli alla fuga⁽¹⁹⁾.

Particolarmente interessanti sono poi i riferimenti alla pratica ossidionale e agli espedienti strategici contenuti nel *De Creta capta*. Nel corso della campagna di Niceforo Foca a Creta la conduzione dell'assedio di Chandax, la capitale dell'isola, ebbe un'importanza fondamentale; esso fu estremamente duro e si protrasse per tutto l'inverno fra il 960 e il 961, fino al mese di marzo⁽²⁰⁾. A più riprese Teodosio Diacono rappresenta quindi il generale Niceforo Foca e i suoi ufficiali intenti a dirigere le operazioni, ad osservare le mosse del nemico e ad aspettare attorno alle mura. Nella sua narrazione l'autore mette in luce l'importanza che rivestiva la devastazione del territorio nemico per la buona riuscita delle operazioni⁽²¹⁾, e mostra all'opera un arsenale di macchine piuttosto nutrito e preciso: l'ariete, la testuggine, con cui i soldati potevano proteggersi mentre preparavano la via alle macchine d'artiglieria e cercavano di far breccia nelle mura nemiche, scale d'assedio montabili ed infine macchine da getto. Inoltre egli attesta anche l'uso di lanciare con le macchine da getto le teste dei prigionieri uccisi entro le mura nemiche (vv. 330-344), nell'intento di ispirare sgomento, terrore e disperazione negli assediati, oltre che eventualmente di causare malattie spargendo nella città assediata materiale putrido⁽²²⁾. Lo stesso sistema fu utilizzato in seguito dai crociati, nel 1097, quando scagliarono contro Nicea le teste dei nemici uccisi in battaglia perché coloro che si trova-

⁽¹⁹⁾ *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, introduction, translation and annotations by A.-M. TALBOT and D. F. SULLIVAN, Washington, D.C. 2005, p. 7.

⁽²⁰⁾ Come risulta da Teofane Continuato, ed. BEKKER, pp. 480-481.

⁽²¹⁾ Come viene sottolineato anche nell'Ἀνώνομον βιβλίον τακτικόν: «coloro che vogliono prendere delle città fortificate tramite assalto e così abbattere completamente il nemico, devono compiere frequenti incursioni nei loro territori [...]. Attraverso queste frequenti devastazioni e continuando incessantemente a fare prigionieri fra i nemici stessi e i loro alleati, e non permettendo loro di lavorare le loro terre come vogliono, ma incalzandoli in tutti i modi, essi diventeranno facili da sopraffare» (Ἀνώνομον βιβλίον τακτικόν, 21, in *Three Byzantine Military Treatises* cit., pp. 302-303).

⁽²²⁾ Quasi cinque secoli dopo la presa di Creta l'ingegnere e autore di trattati di tecnologia militare Marino di Iacopo, detto il Taccola (Siena 1382-1458?), afferma che città e rocche possono essere prese «per feci e pesce corrotto lanciati con mangano» e che allo stesso uso possono servire anche «cadaveri umani e acqua putrefatta con cipolle, formaggio e biade» (A. A. SETTIA, *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel medioevo*, Bari-Roma 2002, p. 135).

vano entro le mura «si spaventassero maggiormente»⁽²³⁾. Interessante è anche la menzione del fatto che nel prolungarsi dell'assedio, quando il morale delle truppe sta calando e si insinua fra loro una certa indolenza, il capo degli artiglieri abbia l'idea di gettare entro le mura di Chandax un asino vivo. Si tratta di un gesto dal carattere simbolico ed irrisorio, ma che poteva tradire anche l'intenzione di dimostrare la propria forza e capacità tecnica, vista la mole dell'animale da lanciare⁽²⁴⁾. Infine, Teodosio fa riferimento a quelle che dovevano essere le armi più efficaci nel corso di un assedio: la fame e la sete. Di fatto si cerca di ostacolare ogni contatto degli assediati con l'esterno, in modo che non possano rifornirsi né di cibo, né d'acqua, né di legna per riscaldarsi. È la strategia del logoramento, che risulta pesante anche per gli assediati e che tuttavia nel caso della campagna di Creta si prolunga anche durante l'inverno, stagione in cui solitamente le operazioni militari venivano sospese⁽²⁵⁾.

Oltre alla descrizione delle pratiche ossidionali, molti sono i luoghi del poema in cui si narra di stratagemmi progettati e messi in atto, sia da parte bizantina che da quella cretese, tanto da giungere talvolta alla rappresentazione poetica di veri e propri schemi tattici (cf. i vv. 468-487). Il fine è quello, sempre dichiarato anche nei manuali bizantini di strategia militare, di far più vittime possibili fra gli avversari senza esporre a perdite eccessive le proprie truppe. Le battaglie in campo aperto sono evitate tanto dagli assediati quanto dagli assediati, entrambi desiderosi di conservare il più a lungo possibile energie e

⁽²³⁾ *Ibid.*, p. 135.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, p. 135. Settia riferisce inoltre che, tre secoli dopo i fatti cantati da Teodosio, l'uso di scagliare entro le mura di città nemiche assediate i corpi di certi animali, in particolare di asini, risultava diffuso anche in Emilia e in Toscana: nel 1249 ad esempio i Bolognesi «trabuccarono» in Modena un asino vivo, mentre nel 1289 i Fiorentini «manganarono» entro Arezzo «asini colla mitria in capo per dispetto e rimproccio del loro vescovo».

⁽²⁵⁾ Settia riporta varie testimonianze di condottieri ed uomini politici medievali occidentali che sconsigliano la conduzione di guerre e di assedi nel periodo invernale; fra gli altri ad esempio Machiavelli sosteneva che «non è cosa più imprudente o più pericolosa a un capitano che far la guerra il verno» e che anche i Romani antichi «fuggivano non altrimenti le vernate, che l'alpi aspre e i luoghi difficili e qualunque altra cosa gli impedisse di mostrare l'arte e la virtù loro». Ancora, il condottiero Raimondo Montecuccoli conferma che «Di verno tempo (...) l'armata sta sempre in pericolo e si consuma senza poter fare gran danno al nemico perché assedi d'importanza non si possono intraprendere, non potendosi travagliar in terra et essendo soggetto a molte altre incomodità» (*ibid.*, p. 231).

risorse, e in tale situazione la strategia utilizzata in misura prevalente appare essere quella della guerriglia. La pratica di questo tipo di lotta è testimoniata in particolare dal *De velitatione*, un trattato militare attribuito allo stesso imperatore Niceforo II Foca⁽²⁶⁾; tuttavia è curioso notare come nell'azione del *De Creta capta* la guerriglia difensiva venga messa in atto soprattutto dai Cretesi, i quali spesso applicano proprio gli stratagemmi e le tecniche d'attacco suggerite dal *De velitatione*⁽²⁷⁾. Ad esempio i Cretesi tentano un'azione di disturbo contro i carpentieri impegnati nella costruzione del campo bizantino (vv. 157-173)⁽²⁸⁾, oppure cercano di sorprendere gli assediati con un attacco notturno, stratagemma particolarmente consigliato dalla trattatistica militare⁽²⁹⁾. Benché Teodosio Diacono si preoccupi di bollare ogni iniziativa militare araba come «inganno» e «intrigo»⁽³⁰⁾, ciò è indice del fatto che, nonostante l'inevitabile antagonismo, fra Bizantini ed Arabi potevano stabilirsi influssi culturali reciproci, e che i due contendenti potevano essere molto più simili di quanto le rappresentazioni ideologiche dell'avversario lascino intendere. Per parte sua l'esercito bizantino sembra accontentarsi di rispondere agli attacchi o di anticipare le mosse degli avversari, servendosi a tal fine anche di spie e informatori⁽³¹⁾, mentre le sue iniziative si limitano alla conduzione dell'assedio e ad azioni connesse con la pratica ossidionale, come il tentativo di attirare i nemici fuori dalle mura per colpirli in campo aperto. Nel corso di queste azioni la costante tattica di Niceforo Foca sembra essere la ricerca dell'accerchiamento dell'avversario, la chiusura degli spazi di manovra e di riti-

(26) *Le traité sur la guerilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, ed. G. DAGRON – H. MIHĂESCU, Paris 1986.

(27) D'altra parte lo stesso imperatore Leone VI osservava che «(i Saraceni) imitano per lo più i Bizantini anche nelle altre formazioni di combattimento, avendo fatto tesoro dell'esperienza; e ci attaccano anzi negli stessi modi con i quali noi li abbiamo attaccati» (la citazione dei *Taktikà* è ripresa da PERTUSI, *Ordinamenti* cit., pp. 691-692).

(28) Cf. *Le traité* cit., pp. 78-81.

(29) Il *De velitatione* gli dedica ad esempio un lungo capitolo, il XXIV (*Le traité* cit., pp. 128-133).

(30) In particolare attraverso l'uso del verbo πλέκειν «tessere, tramare» (cf. i vv. 403-404: τὰς τοῦ πλάνου, ὥσπερ παρέλκων ἐπλεκε στροφουργίας, e anche v. 855: πλέκειν δόλους).

(31) Cf. i vv. 402-406: «Ma il generale in capo Niceforo al momento opportuno non ignorò i raggiri dell'ingannatore che questi ordiva in abbondanza: infatti c'era, fra quelli che erano disordinatamente rinserrati lì dentro, qualcuno che gli anticipava le loro mosse».

rata del nemico, come nel caso della fuga simulata e dell'agguato da più punti descritto ai vv. 468-487. Di fatto i Bizantini adottano anch'essi la tecnica della guerriglia, adattandola alla loro conoscenza del territorio, che viene innanzitutto esplorato e studiato; essi inoltre fanno largo impiego di astuzie, inganni e stratagemmi, utilizzando in fin dei conti le stesse armi dei loro avversari. In effetti è interessante notare come la pratica della guerra attribuita all'esercito bizantino ed esaltata da Teodosio Diacono sia a prima vista ben poco eroica e molto simile a quella degli avversari, che per contro vengono sempre denigrati come vili ed infidi. Come ha puntualizzato G. Breccia⁽³²⁾, la conduzione della guerriglia si contrappone nettamente all'ideologia del *bellum iustum* di tradizione romana, che si fondava sulla *virtus* e sul rispetto della *fides*. A Roma l'adozione di tale tattica si giustificava nel confronto con avversari che in qualche modo non venivano riconosciuti dallo stato romano, che si ponevano al di fuori dello *ius gentium*. Tuttavia a Roma non venne mai elaborata una vera e propria teoria della guerriglia, anzi, l'imperatore non prendeva parte ad operazioni belliche di questo genere e non celebrava trionfi per successi così conseguiti: la guerriglia veniva praticata, ma quasi con una certa vergogna⁽³³⁾. Del tutto diverso invece è l'atteggiamento che traspare dai versi di Teodosio Diacono. La ragione di questo cambiamento può risiedere nella diversità dell'avversario con cui ci si confronta: non più popoli sudditi sediziosi, ma un nemico, quello arabo, nettamente contrapposto, in senso non solo militare e politico ma anche religioso. Un tale nemico, che è incarnazione terrena del peccato e dell'errore, non rientra in nessun sistema di diritto, ma va semplicemente annientato e castigato, a maggior gloria di Dio e dell'impero.

L'autore e i barbari

In effetti Teodosio sembra mostrare nei confronti del nemico arabo un atteggiamento di ostinata chiusura, di disprezzo e di immancabile condanna che contrasta parzialmente sia con le altre fonti relative alla spedizione cretese, sia con quanto espresso da ulteriori testimonianze storiche. Infatti, nonostante gli inevitabili contrasti e la dura necessità della guerra, nella letteratura bizantina si incontra in varie occasioni il

(32) G. BRECCIA, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia. I*, in *Medioevo Greco* 7 (2007), pp. 13-68: 14-15.

(33) BRECCIA, *Grandi imperi e piccole guerre* cit., pp. 21 e 68.

riconoscimento di una certa dignità del nemico, o addirittura tracce di quella che Dagron ha definito una sorta di «fascination», l'idea cioè che i musulmani possano costituire per certi versi un modello da imitare⁽³⁴⁾. Basti ricordare ad esempio la lettera I del patriarca Nicola Mistico, rivolta proprio «al famoso ed illustrissimo e diletto emiro di Creta», in cui si riconosce l'esistenza di due poteri, quelli dei Romani e quello dei Saraceni, che «si distinguono e brillano come nel firmamento i due grandi luminari⁽³⁵⁾», o i *Taktikà* di Leone VI, dove si afferma chiaramente che se i Romani riuscissero ad emulare i loro nemici sarebbero invincibili, dato che la fede e la solidarietà che gli Arabi già dimostrano sarebbero al servizio del vero Dio e del solo imperatore legittimo⁽³⁶⁾.

Se si guarda poi alle altre fonti storiografiche relative ai fatti cretesi,

(34) G. DAGRON, «*Ceux d'en face*». *Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins*, in *Travaux et Memoires* 10 (1987), pp. 207-232: 223.

(35) *Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters*, Greek Text and English Translation by R. J. H. JENKINS and L. G. WESTERINK, Washington, D.C. 1973, pp. 2-13: 2-3 (passo già citato da CRISCUOLO, di cui si riporta la traduzione, in *Aspetti cit.*, p. 75 n. 26). Nicola Mistico continua poi affermando: «è per questo che noi dobbiamo vivere in comune e come fratelli, e non perché diversi sono la nostra vita, i nostri costumi e la nostra fede dobbiamo essere del tutto separati e privarci del commercio delle lettere». Certamente espressioni di questo tipo erano dettate dalla necessità diplomatica, ma ciò non toglie che esse contengano un esplicito riconoscimento del diritto ad esistere dell'avversario, e anche della sua dignità, quasi pari a quella dell'impero cristiano di Bisanzio.

(36) DAGRON, *Ceux d'en face* cit., p. 223. In alcuni passaggi dei *Taktikà* l'autore riflette infatti sulle ragioni dei successi arabi, e scrive che: «(I Saraceni) si radunano senza essere iscritti su dei registri militari, ma accorrono per loro libera decisione, ed in massa, i ricchi pronti a morire per il loro popolo in cambio di una ricompensa (celeste), i poveri desiderosi di ottenere una parte del bottino; inoltre quelli della loro stirpe raccolgono denaro per fornire a questi delle armi, tanto le donne quanto gli uomini [...]. Bisognerebbe che i Romani non solo mettessero in pratica gli stessi principi e che, con slancio spontaneo, i combattenti da una parte e quelli che non sono ancora andati in servizio dall'altra si unissero per muovere guerra ai bestemmiatori di Cristo [...] e che (coloro che non combattono) fornissero armi, doni e preghiere accompagnatrici, ma che facessero ancora qualcosa di più: che pensassero alle famiglie di coloro che combattono nell'esercito con zelo e coraggio [...]. Se, aiutati da Dio, che combatte con noi, bene armati e in buona formazione tattica, affrontandoli con franchezza e valore per la salute della nostra anima, per quelli della nostra stirpe e per tutti i nostri fratelli cristiani, se dunque noi ci rimetteremo senza esitare a Dio, non falliremo, ma avremo successo e riporteremo contro di loro, a colpo sicuro, la vittoria» (il testo riportato è quello già tradotto in francese da Dagron in *Le Traité* cit., pp. 147-148, e relativo a *Taktikà* XVIII 128, 129, 130, 133).

Leone Diacono non manca di sottolineare in più occasioni il valore con cui i Cretesi assediati si difendono⁽³⁷⁾, mentre Simeone Magistro fa riferimento al trattamento onorevole riservato all'emiro di Creta dopo il rientro di Niceforo Foca a Costantinopoli: egli viene onorato con doni e gli viene concesso di abitare in un podere di campagna con i figli ma, poiché non vuole essere battezzato, non viene accolto nel senato (ed. BEKKER, p. 760).

Nulla di tutto questo si trova nel *De Creta capta*: ai Cretesi non viene riconosciuto alcun valore militare, tutti i loro attacchi sono destinati a fallire miseramente e nei loro confronti viene ribadita sempre una feroce volontà di distruzione. Come ha osservato Criscuolo⁽³⁸⁾, nel poema viene stabilita una duplice associazione antitetica, per cui alla contrapposizione fra Romani e barbari viene sovrapposta quella fra luce e tenebra, e più in generale quella fra ordine e caos. A livello narrativo infatti si osserva che i Romani mettono in atto i loro piani alla luce del giorno, in genere all'alba⁽³⁹⁾, mentre i Cretesi agiscono nella notte, «cogliendo a volte apparenti successi, che il ritorno della luce rende vani»⁽⁴⁰⁾. Per quanto riguarda la definizione lessicale del nemico, gli Arabi vengono designati nella loro qualità di nemici e barbari, talora con sprezzante riferimento alla loro identità etnica e religiosa (essi sono i «figli di Agar» la schiava, vv. 424, 437, 507, 648, i δουλοσπόροι, vv. 533, 804, 838, gli «spregevoli figli del peccato», v. 797). In particolare la religione dell'avversario viene rappresentata in maniera faziosamente distorta: all'Islam vengono attribuiti precetti disgustosi, ridicoli e contro natura⁽⁴¹⁾, e i Cretesi vengono dipinti ora come incarnazione del peccato

(37) Leone Diacono, *Hist.* I, 8 [ed. HASE, pp. 15-16]: οἱ δὲ βάρβαροι καὶ αὐτοὶ τῆς ἀνάγκης κατεπειγούσης ῥωμαλέως ἀντιγωνίζοντο [...] καὶ οὐχ ἥττον ἀντέδρων, ὧν ἐπασχον. È proprio il valore dei Cretesi, acuito dalla loro disperazione, a rendere impossibile la presa della città al primo assalto, tanto che Niceforo Foca è costretto a far ritirare le truppe e ad aspettare che la difesa degli assediati sia fiaccata dalla fame e dall'inverno: Νικηφόρος δὲ [...] ἐπεὶ [...] ἑώρα [...] καὶ τὴν τῶν βαρβάρων ἀπόγνωσιν καὶ ἀντίστασιν τὸ μέτρον ἐκβαίνουσιν· ἔγνω μὴ θανατιῶσι καὶ ἀπονεννοημένοις ἀνδράσι συμπλέκεσθαι κάτωθεν, καὶ ἀνηνύτοις ἐπιχειρεῖν... (Leone Diacono, *Hist.* I, 9 [ed. HASE, p. 16]).

(38) CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 75.

(39) Si vedano ad esempio i vv. 224-230 e 443-444.

(40) CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 75.

(41) «Fa violenza alla natura», βιάζει τὴν φύσιν, si dice della «serpe» cretese al v. 419. Basti pensare poi ai vv. 66-70, in cui Niceforo Foca prega Dio di gettare «discredito sui discorsi dei profeti nemici» e di mostrare «chi è Pietro e chi l'artefice di menzogne, colui che permette di mangiare i cammelli, colui che ha

e del male, ora appunto come esseri ridicoli e grotteschi. Tale effetto viene ottenuto in particolare attraverso il ricorso ad espressioni e metafore legate al mondo animale: i luoghi in cui il poeta indica i Cretesi con nomi di animale sono frequentissimi e la gamma di espressioni utilizzata è estremamente varia; in generale si può dire che esse oscillano fra il richiamo ad animali temibili, pericolosi o mostruosi e quello ad animali deboli, paurosi o ridicoli. Il termine che ricorre con maggior frequenza è δράκοντες, «serpenti» (vv. 157, 383, 417, 680, 812), seguito dal sinonimo ὄφεις (vv. 177, 383, 445), con cui si riprendono le immagini dell'Apocalisse⁽⁴²⁾ e si identifica il nemico con l'Anticristo. I Cretesi nel loro insieme vengono poi descritti anche come una belva, o meglio, «la belva», τὸ θηρίον: l'effetto è quello di rappresentare la città assediata come abitata da un mostro feroce, infernale e mitologico al tempo stesso, informe, tutto bocca e veleno, vera incarnazione del male (cf. i vv. 413-417 e 924-926). In queste ed altre occasioni compare il riferimento a immagini mitiche e mostruose: se Chandax è abitata dalla «terribile bocca di Cariddi» (v. 415), l'emiro di Creta viene definito ὁ πρῶτος Χάρων (v. 676), con un accostamento al mondo delle antiche divinità pagane, che nel pensiero cristiano antico e bizantino tendeva ad identificarsi con quello demoniaco⁽⁴³⁾. Teodosio si serve poi anche di altre identificazioni animalesche più familiari: in varie occasioni i Cretesi sono chiamati κύνες (ad esempio al v. 321, ἄρπαγες κύνες) oppure paragonati a lupi (βιοφθόρους λύκους), al v. 526, ma cf. anche i vv. 800 e ss.) e, in casi isolati, a passerì (v. 235), alla lepre uccisa dai cacciatori (v. 589), alla «stirpe selvaggia, allevata sui monti, di capre, lepri e deboli caprioli» (v. 791ss.), e ad asini (v. 719). In questi casi è evidente la volontà di sottolineare la debolezza e l'irriflessione, quando non la stupidità, degli avversari, abituati a muoversi in branco, a strisciare, a sgattaiolare fuori da antri e tane. Allo stesso tempo anche questi animali mantengono una qualche connotazione demoniaca: nei racconti agiografici bizantini i demoni infatti sono sempre pronti a penetrare nei corpi di esseri umani e bestie, prendendo ora la forma di un cane, ora di una serpe, di una lucertola o di un ghio, di un corvo o di

iniziato i barbari alla dissolutezza, apparendo così falso profeta per la sua stessa malizia».

(⁴²) Apocalisse 12 (*La Sacra Bibbia-Nuovo Testamento*, Firenze 1960, pp. 681-682). Sull'uso di questo termine cf. anche CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 76.

(⁴³) Come è illustrato con ulteriori esempi da C. MANGO, *La civiltà bizantina*, Roma-Bari 1992, pp. 184-188.

un topo⁽⁴⁴⁾. Inoltre, secondo una tradizione risalente già allo Pseudo-Aristotele e all'antichità classica, gli animali incarnano qualità morali e caratteriali fisse, innate⁽⁴⁵⁾: ad esempio il leone rappresenta l'orgoglio ed il coraggio, il lupo la ferocia, il cervo e la lepre la pavidità, con un oggettivazione zoomorfa delle passioni che viene mantenuta anche a Bisanzio⁽⁴⁶⁾. E non è un caso che, se delle similitudini con il regno animale vengono applicate anche all'esercito bizantino, esse facciano riferimento solo ad animali "nobili", incarnanti lo spirito guerriero, come erano appunto il leone (v. 103) e il lupo (v. 195, 871); altrove i soldati sono rappresentati come "belve feroci [...] nello straziare i barbari" (v. 209) o come gregge (v. 805) dell'imperatore. Le stesse immagini assumono dunque valori opposti a seconda dell'oggetto a cui vengono sovrapposte: la belva ed il lupo incarnano il giusto ardire guerriero contro i barbari quando rappresentano l'esercito bizantino, la ferocia, la bestialità e il male quando invece rappresentano i Cretesi.

Alla luce di queste osservazioni ci si può chiedere quale sia l'ideologia della guerra sottesa a tale rappresentazione, e se Teodosio Diacono abbia voluto rappresentare la campagna contro gli Arabi di Creta come una sorta di «guerra santa». La possibilità o meno di applicare una simile nozione alle guerre sostenute dall'impero bizantino ha fatto molto discutere; in genere gli studiosi si sono dimostrati concordi nel rifiutarla e nell'accogliere piuttosto l'idea di una cristianizzazione della guerra, sviluppatasi molto precocemente ed evolutasi in rapporto ai diversi avversari con cui l'impero si trovò a combattere⁽⁴⁷⁾. Di fatto esisteva una contraddizione profonda fra i precetti della religione

(44) MANGO, *La civiltà cit.*, pp. 188-189. Sull'abitudine dei demoni a impossessarsi dei corpi degli animali e sul comportamento dei demoni in generale si veda anche M. PSELLO, *Sull'attività dei demoni*, trad. di U. ALBINI, Genova 1985, p. 47.

(45) Si veda in proposito l'articolo di G. DAGRON, *Image de bête ou image de Dieu. La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatar byzantins*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Parigi 1987, pp. 69-80.

(46) In realtà a Bisanzio viene abbandonata e condannata la descrizione fisiognomica dell'uomo attraverso l'individuazione di caratteristiche fisiche proprie delle specie animali: il cristianesimo aveva dichiarato l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, introducendo una frattura fra l'uomo e le altre creature animali. Tuttavia la simbologia animale viene recuperata attraverso le comparazioni animali presenti nelle Sacre Scritture, ed in particolare viene applicata alla rappresentazione delle passioni (DAGRON, *Image cit.*, pp. 75-77).

(47) Cf. J. HALDON, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London 1999, pp. 13-33; G. DAGRON, *Byzance entre le djihād et la croisade. Quelques remarques*, in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes*

cristiana e la necessità riconosciuta di difendere lo stato dai suoi nemici esterni, e se anche la guerra in difesa dell'impero cristiano venne per lo più giustificata come un male necessario, le resistenze al coinvolgimento dei cristiani nello spargimento di sangue, seppur minoritarie, rimasero vive. Ciò non toglie che in alcuni momenti le motivazioni religiose dei conflitti siano state richiamate con maggior insistenza: ciò accadde ad esempio in occasione delle guerre combattute da Eraclio (610-640) contro i Persiani⁽⁴⁸⁾ e poi di nuovo nella seconda metà del X secolo, proprio all'epoca di Niceforo Foca. Quest'imperatore infatti cercò attivamente di ravvivare lo zelo religioso all'interno dell'esercito, imponendo o rafforzando pratiche come il digiuno e la preghiera⁽⁴⁹⁾, e giunse a proporre che i soldati morti in battaglia fossero onorati come martiri⁽⁵⁰⁾. Tale proposta però fu rifiutata dal clero e dall'aristocrazia civile della capitale e non fu mai più avanzata in seguito: di fatto quindi il salto concettuale verso l'elaborazione di un'ideologia della guerra santa non fu mai compiuto a Bisanzio. In questo contesto però il *De Creta capta* appare come l'espressione di un particolare momento storico e di un orientamento ideologico, promosso da Niceforo Foca, tendente ad enfatizzare il carattere sacro della guerra contro l'Islam. Tale ideologia, che pure non si impose mai come maggioritaria, presenta un carattere specificamente aristocratico, guerriero e provinciale ed è legata all'ascesa di un ceto magnatizio sempre più potente e potenzialmente in concorrenza con la dinastia imperiale. Teodosio Diacono è un prezioso testimone di questa fase storica, ed il suo poema non solo riflette l'elaborazione e l'affermazione di una particolare

du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand, Roma 1997, pp. 325-337.

(48) Esse furono animate da un fervore religioso particolare e furono rappresentate dalla propaganda imperiale come un scontro apocalittico combattuto dai Cristiani contro l'Anticristo, sotto la protezione della *Theotokos*. Cf. HALDON, *Warfare* cit., p. 20; DAGRON, *Byzance* cit., p. 332. In particolare questo tipo di immagini apocalittiche venne utilizzato da Giorgio di Pisidia, che costituirà uno dei principali modelli di Teodosio Diacono (cf. CRISCUOLO, *Aspetti* cit., p. 76).

(49) Cf. HALDON, *Warfare* cit., p. 26, che richiamando i *Praecepta* di Niceforo Foca, ricorda come essi raccomandassero ai soldati di digiunare per i tre giorni antecedenti alla battaglia, di allontanare tutti i cattivi pensieri e di pentirsi dei loro peccati, promettendo a Dio di abbandonare le loro cattive abitudini se fossero sopravvissuti al combattimento.

(50) Cf. DAGRON, *Byzance* cit., p. 334.

visione della guerra, ma lascia trasparire anche qualche indizio della nuova dialettica sviluppatasi nel corso del X secolo. fra aristocrazia ed autorità imperiale. Ciò emerge soprattutto se si analizza la rappresentazione della figura imperiale nel poema, la sua posizione rispetto alle imprese che determinano la gloria e l'espansione dell'impero e le sue relazioni con gli ufficiali che ne sono protagonisti.

La figura dell'imperatore ed il panegirico imperfetto

Di fatto i passi del *De Creta capta* in cui compare la figura dell'imperatore costituiscono una parte non preponderante del testo e presentano una certa varietà di caratteristiche: si tratta infatti di scene costantinopolitane e di elogi espliciti dell'autorità imperiale (vv. 1-44, 273-306, 544-587, 594-612, 739-778, 918-1001), della descrizione di un sogno (vv. 211-223) e di un'apparizione prodigiosa del *basileus* (vv. 633-640), o dei richiami all'imperatore contenuti nei discorsi di Niceforo Foca (vv. 73-76, 93-96) e di un anonimo stratego (vv. 455-467). Tuttavia, se si guarda alla loro disposizione all'interno del poema, si rileva che essi costituiscono effettivamente la cornice entro cui si inseriscono i fatti cretesi, il tessuto connettivo che lega i singoli episodi militari, suggerendone la lettura alla luce del ruolo universale e provvidenziale dell'impero, incarnato appunto dal *basileus*. Questi è quindi «vero e proprio punto di congiunzione tra i vari episodi e nel contempo è garanzia vivente e visibile della provvidenzialità dell'impresa»⁽⁵¹⁾. L'andamento del poema potrebbe riflettere inoltre l'effettivo contesto della sua composizione: è probabile infatti che l'autore si trovasse a Costantinopoli e seguisse l'andamento della campagna attraverso la lettura dei γράμματα, le missive inviate dal fronte per informare la corte ed il popolo dello svolgimento delle operazioni⁽⁵²⁾. In tal modo anche quella che può sembrare a prima vista una struttura narrativa frammentata acquista una particolare valenza, e rivela una costruzione attenta all'equilibrio fra questi due piani lontani ma interdipendenti, le imprese di Creta guidate da Niceforo Foca e il centro dell'impero, che aveva deciso la partenza della spedizione e ne è quindi il motore ideale. L'insistenza sulla partecipazione ideale dell'imperatore allo svolgimento delle

⁽⁵¹⁾ CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 72 n. 5.

⁽⁵²⁾ Dell'arrivo di tali messaggi, oltre che dell'attesa che li precedeva e delle celebrazioni di ringraziamento che seguivano in caso di vittoria, dà testimonianza Teodosio stesso, ad esempio ai vv. 296-297 e 594ss.

operazioni ha anche l'ulteriore funzione di esaltare l'immagine di Romano II, di fatto lontano dal campo di battaglia, compensando così quello che potrebbe apparire come un troppo autonomo successo del *domestikos* Niceforo.

In effetti, se si tiene in considerazione lo schema del panegirico imperiale definito da Menandro Retore, il *De Creta capta* sembra costituire una sorta di "panegirico imperfetto": esso infatti presenta due protagonisti, e per quanto la gloria di ogni vittoria dell'esercito imperiale venga attribuita a Romano II, non si può cancellare l'evidenza che tali πράξεις non sono opera dell'imperatore, ma del *domestikos* Niceforo Foca. Il poema dunque non può strutturarsi come un encomio che abbia un unico protagonista, l'imperatore, dato che egli, effettivamente, non è autore di nessuna impresa; e se formalmente viene esaltata la gloria del solo *basileus*, nella sostanza il protagonista delle azioni è Niceforo Foca, presentato come leale ed eccellente servitore di Romano II. Tuttavia la mancanza di imprese a lui direttamente ascrivibili costringe l'autore dell'encomio a concentrarsi sui *mores* e sui futuri successi dell'imperatore, oltre che sul confronto con i personaggi della storia antica e del mito⁽⁵³⁾, definendone le caratteristiche non tanto sulla base della personalità storica del sovrano, quanto in riferimento al modello del *basileus* ideale.

Ecco dunque che Romano II appare agire alla corte di Costantinopoli, dove viene descritto ora nelle vesti di un re-sacerdote simile a quelli dell'Antico Testamento, con abbondanza di echi scritturali e soprattutto attraverso il richiamo al paradigma mosaico, modello che riuniva i tratti del leader politico e religioso, del fondatore della legge e del capo mili-

(53) A proposito di Romano II, Leone Diacono narra che si trattava di un giovane «buono, bello e di piacevole conversazione, di aspetto distinto e pieno di ogni nobile virtù, benevolo e gentile verso i suoi sudditi, ma distratto da piaceri giovanili e divertimenti; egli introdusse nel palazzo coloro che lo spingevano a questi, cosa che non avrebbe dovuto fare» (*Hist.*, I, 2 [ed. HASE, p. 6]). Romano II non guidò personalmente l'esercito, ma si limitò a decidere l'organizzazione delle spedizioni militari, come del resto già avevano fatto altri imperatori prima di lui (cf. M. McCORMICK, *L'imperatore*, in *L'uomo bizantino*, a cura di G. CAVALLO, Roma-Bari 1992, p. 357); questo però non metteva in discussione la sua suprema autorità, né il fatto che la gloria di ogni successo andasse in primo luogo a suo onore. In realtà Romano II si limitò a seguire l'esempio degli altri imperatori della dinastia macedone che, come osserva J.-C. Cheynet, «non manifestarono l'intenzione di guidare loro stessi i propri eserciti in battaglia, e scelsero di lasciare che fossero i loro generali ad assumersi i rischi di una sconfitta e a raccogliere eventualmente la gloria dei successi»: J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, p. 321.

tare⁽⁵⁴⁾. Inoltre la figura di Mosè, che assistendo da lontano alla battaglia contro Amalec ne determinò l'esito (Es. 17, 8-16), offre a Teodosio il mezzo per acclamare l'imperatore come condottiero vittorioso nonostante la sua lontananza dal campo di battaglia, in nome della sua intercessione carismatica⁽⁵⁵⁾. Anche i due episodi in cui il *basileus* interviene direttamente sul fronte cretese sono legati alla dimensione sacrale che circonda l'imperatore: egli compare infatti dapprima in sogno ad un soldato (vv. 211-223), poi in forma di apparizione prodigiosa (vv. 635-640). Si tratta di due *topoi* narrativi che si incontrano frequentemente

(⁵⁴) Sul *topos* della rappresentazione dell'imperatore come nuovo Mosè si veda C. RAPP, *Comparison, paradigm and the case of Moses in panegyric and hagiography*, in *The Propaganda of Power*, a cura di M. WHITBY, Leiden 1998, pp. 277-298. Più in generale il confronto con i personaggi veterotestamentari è significativo perché, come ha mostrato Dagron, «a Bisanzio l'Antico Testamento ha valore costituzionale: esso ha nell'ambito politico la stessa normatività del Nuovo Testamento in ambito morale. La storia degli Ebrei, accuratamente destoricizzata e degiudaizzata da questa lettura cristiana, ha la funzione di prefigurare quella che dovrà essere la condotta dell'Impero» (G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, p. 70). Dio cioè avrebbe dato i suoi precetti al popolo d'Israele prevedendo che essi sarebbero stati trasmessi e avrebbero trovato reale e perfetta applicazione soltanto con l'avvento dell'Impero cristiano. E, inversamente, è nell'Antico Testamento che i Bizantini trovano una serie di modelli di regalità e di sacerdozio che permettono loro di reinterpretare le strutture statali romane alla luce della nuova missione cristiana dell'Impero.

(⁵⁵) In ciò si riconosce un riflesso dell'ideologia della vittoria imperiale di tradizione romana: Augusto aveva infatti stabilito che ogni vittoria dell'esercito romano dovesse essere considerata prodotto dell'intercessione del suo *numen*, che avrebbe ispirato il generale di turno, e perciò, dal 19 a.C., aveva riservato il diritto al trionfo solo a sé e ai membri della sua famiglia (Y. LE BOHEC, *L'esercito romano. Le armi imperiali da Augusto alla fine del terzo secolo*, Roma 2001, pp. 266-267). L'importanza del tema della vittoria nella propaganda politica imperiale risiedeva nel fatto che la *felicitas* dell'imperatore, il successo delle iniziative militari da lui promosse, costituiva un segno della sua adeguatezza al comando (M. McCORMICK, *Vittoria eterna. Sovranità trionfale nella tarda antichità, a Bisanzio e nell'Occidente altomedievale*, Milano 1993, p. 21). Quest'idea di fondo fu mantenuta anche a Bisanzio, per quanto la cristianizzazione dell'impero avesse contribuito a trasformare l'ideologia ed il cerimoniale della vittoria, rivestendoli di elementi religiosi e liturgici, e per quanto nel corso del IX e X secolo si assista a quella che McCormick ha definito «l'erosione militare del monopolio imperiale della vittoria» (*ibid.*, p. 199). In questo periodo infatti viene accordato dall'imperatore il diritto alla sfilata trionfale ad alcuni generali vittoriosi: fra i primi a poter godere di questo onore vi fu l'eunuco Stauracio durante la reggenza di Irene (784), seguito poi da altri generali come Petronas sotto Michele III o l'eunuco Teofane sotto Romano I Lecapeno.

anche nell'agiografia e in generale nei racconti di miracoli: per quanto riguarda il tema del sogno, accade spesso che il santo comunichi con i suoi devoti e li benefichi attraverso apparizioni oniriche; d'altra parte l'immagine di un santo che appare con le sembianze di un cavaliere vestito di bianco e combatte alla testa dell'esercito imperiale, determinandone la vittoria, ricorre in diverse narrazioni storiografiche⁽⁵⁶⁾. In queste scene si manifesta dunque quel gusto del meraviglioso che costituisce un altro elemento caratteristico della narrazione di Teodosio Diacono. Pur avendo alcuni antecedenti già nella storiografia ellenistica⁽⁵⁷⁾, esso rappresenta un elemento tipicamente medievale⁽⁵⁸⁾, e inoltre contribuisce a costruire l'immagine dell'eccezionalità e della santità del *basileus*, mediatore ed intercessore presso Dio per i propri sudditi, lontano eppure presente fra i suoi uomini in una dimensione a metà strada fra l'animo del soldato e l'oggettivazione esterna del prodigio.

Se queste scene presentano un certo interesse in riferimento alla rappresentazione carismatica e ideale del *basileus*, qualche indicazione più concreta, per quanto indiretta, su quella che doveva essere la condotta imperiale si ricava invece dai riferimenti contenuti in un'allocazione di Niceforo Foca alle truppe (vv. 74-76 e 93-96) e nel discorso di un anonimo stratego, che viene qualificato come «rampollo di una nobile stirpe» (εὐγενοῦς ρίζης κλάδος, vv. 451-467). In questi interventi si sottolinea la persuasione esercitata dall'imperatore, che non costringe con la forza i suoi sudditi a combattere per lui, ma li «esorta con le sue parole» (v. 76), e i benefici da lui concessi, «le sue parole dolci come il miele, la sua mensa e i suoi doni» (vv. 462-463). In cambio di tutto questo gli ufficiali bizantini devono essere pronti a morire per il *genos* dell'imperatore e per l'allargamento dell'impero. Ciò che si afferma è quindi l'esistenza di un rapporto di mutua necessità, di una condivi-

(⁵⁶) Basti pensare all'intervento miracoloso attribuito a S. Teodoro durante la battaglia di Dorostolon, narrato da Leone Diacono *Hist.* IX, 9 [ed. HASE, pp. 153-155] e da Skylitzes [*Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, rec. I. THURN, Berlin-New York 1973, pp. 308-309] o a quello di S. Andrea in difesa della città di Patrasso (*Constantinus Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*, ed. G. MORAVCSIK, trad. R. J. H. JENKINS, I-II, Washington, D.C. 1967, pp. 228-233).

(⁵⁷) Esponenti di un tipo di storiografia tragica o drammatica, caratterizzata dall'abbondanza di elementi patetici e meravigliosi (i θαύματα, appunto) pare siano stati Ctesia di Cnido (440 a.C. ca.-dopo il 398), Duride di Samo (seconda metà IV sec. a.C.-270 a.C. ca.) e Filarco di Atene (III sec a.C.).

(⁵⁸) Come ritiene CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, p. 72.

sione di interessi fra l'aristocrazia che detiene le cariche militari e il *basileus*: quest'ultimo ha bisogno di stratioti e ufficiali che combattano per lui, e d'altra parte la stabilità della dinastia e l'estensione del territorio bizantino sono le condizioni per percorrere carriere brillanti, per ottenere prestigio e per accumulare ricchezze. Attraverso le parole dei suoi sottoposti Teodosio esalta dunque la generosità del sovrano, la sua giustizia e la sua magnanimità, ed al tempo stesso sottolinea la fedeltà dei sudditi nei suoi confronti, la concordia e l'unità d'intenti che accompagnano e sostengono l'espansione dell'impero. Evidentemente si tratta più di un modello ideale che dell'effettiva realtà storica, benché anche Teofane Continuato ricordi la politica accomodante di Romano II nei confronti dell'aristocrazia: egli infatti avrebbe amato i cittadini «come fossero stati suoi figli» e perciò avrebbe fatto «una selezione delle famiglie più nobili (τὰ εὐγενῆ καὶ καθαρὰ τῶν γενῶν ποιεῖται δι' ἐκλογῆς)» onorando «alcuni con dignità, altri con magnifiche donazioni»; inoltre avrebbe aumentato la loro affezione nei suoi confronti «sedendo a tavola con loro e offrendo loro denaro, e preferendo la loro benevolenza a molte guardie e sentinelle»⁽⁵⁹⁾. Un atteggiamento di questo genere è sintomo di una politica accorta, ma lascia intravedere anche un potenziale conflitto fra l'autorità imperiale e le ambizioni delle grandi famiglie magnatizie. Più in generale quindi la magnanimità imperiale sembra celare il timore di contestazioni e attacchi, che si erano già manifestati durante il dominio della dinastia macedone, soprattutto nei momenti critici di passaggio da un sovrano all'altro e durante la minorità di Costantino VII. Tracce di tale timore, come pure dei mutamenti sociali e politici in corso, si leggono anche fra le righe del *De Creta capta*, benché la prospettiva del conflitto sia esorcizzata da Teodosio Diacono attraverso la lode di Romano II e l'esaltazione dell'autorità imperiale.

Quest'ultima trova la sua espressione formalmente più aderente al modello del panegirico imperiale nell'*incipit* del poema (vv. 1-44) e nella sua conclusione (vv. 918-1001), oltre che in qualche altro inserto encomiastico distribuito nel corso della narrazione. In questi passaggi l'autore si sforza di seguire con diligenza le prescrizioni di Menandro Retore, in particolare attraverso l'insistito ricorso al procedimento della *synkrisis*. Essa si rivolge in due direzioni: da un lato viene stabilito il confronto fra la Roma antica, con i suoi condottieri, e la nuova Roma di Romano II, dall'altro il paragone è con Omero, ed esso coinvolge princi-

⁽⁵⁹⁾ Teofane Continuato, ed. BEKKER, p. 471.

palmente l'autore ed il suo poema sul piano dei contenuti e della forma letteraria. E se pure la Nuova Roma supera quella antica in virtù dell'adesione alla fede cristiana e della coscienza della propria missione storica all'interno del disegno provvidenziale, Teodosio Diacono non nasconde la propria ammirazione per un patrimonio culturale, quello romano ed ellenistico, di cui si sente orgogliosamente erede. I frequenti richiami ai grandi condottieri dell'antichità classica, agli eroi del mito e agli autori che ne immortalarono le gesta⁽⁶⁰⁾ tradiscono le letture dell'autore⁽⁶¹⁾ e permettono di ricostruirne a grandi linee la formazione; la stessa polemica contro l'immoralità e la falsità dei racconti antichi, in particolare di quelli omerici, non si risolve in una condanna *tout court*, ma rivela piuttosto la volontà di appropriarsi degli strumenti stilistici degli autori del passato per cantare un soggetto moralmente superiore e cristianamente esemplare, come le gesta del *basileus* ortodosso.

Se il valore rivendicato da Teodosio Diacono al proprio poema sul piano del contenuto per l'eccellenza del soggetto trattato corrisponda a qualche merito stilistico è oggetto di discussione e il giudizio sul valore letterario del *De Creta capta* rimane aperto. Sicuramente il testo riflette la tendenza enciclopedica propria del X secolo, che si esprime nell'abbondanza di citazioni letterarie e nel frequente uso di tecnicismi, di termini arcaizzanti o obsoleti, a cui si affianca un certo gusto per la creazione verbale e per il gioco di parole; ne risulta un dettato poetico dal tono sostenuto ed enfatico, che ricorre con frequenza a figure quali l'anafora e l'allitterazione, in linea del resto con la destinazione del testo, pensato per la declamazione e l'ascolto⁽⁶²⁾.

In genere la critica non è stata generosa nel giudizio sulla qualità letteraria del *De Creta capta*: esso è stato bollato come un «monumento di patriottismo e di grottesca adulazione dell'imperatore [...] scritto in

⁽⁶⁰⁾ Teodosio Diacono menziona esplicitamente gli storici Plutarco, Cassio Dione e Senofonte, ma anche un oratore come Demostene e filosofi come Aristotele e Platone, oltre al mitico cantore Orfeo e ad Omero. La conoscenza di altri autori, Erodoto ad esempio, si può dedurre dai riferimenti a determinati personaggi storici (come Cresò, Ciro, Dario e Serse), mentre l'abbondanza di citazioni ed echi letterari permette di inferire che egli conosceva Aristofane e i tragici, in particolare Euripide.

⁽⁶¹⁾ In alcune occasioni è lo stesso Teodosio a far sfoggio della propria dottrina, parlando esplicitamente di libri e lettura, come ai vv. 765-770, dove afferma «conosco bene molti libri di molti storici», e porta ad esempio «Plutarco che esalta la potenza di Roma» e «Dione, la cicala, la lira sapiente».

⁽⁶²⁾ Cf. CRISCUOLO, *Aspetti cit.*, pp. 79-80, e gli esempi riportati.

uno stile artificiale ed infiorettato» (Christides)⁽⁶³⁾; è stato osservato anche che il suo valore «è poco notevole. Lo stile raramente è sobrio ed elegante: più sovente è fiacco, uniforme, retorico» (M. E. Colonna)⁽⁶⁴⁾. Ciò non toglie però che, pur nella sua magniloquenza e pedanteria, l'autore riesca talvolta ad amalgamare il riuso dei modelli antichi e l'inserimento di espressioni personali, adattandole al contesto narrativo e creando «passi di autentica poesia»⁽⁶⁵⁾.

Università di Pisa e
Université Paris IV-Sorbonne

Luisa ANDRIOLLO

⁽⁶³⁾ V. CHRISTIDES, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824)*, Athens 1984, p. 8.

⁽⁶⁴⁾ M. E. COLONNA, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo, I: Storici profani*, Napoli 1956, p. 128.

⁽⁶⁵⁾ TRYPANIS, *La poesia bizantina* cit., p. 122. Si pensi ad esempio alle descrizioni notturne o a quelle dell'alba (vv. 187-188, 203-207, 224-230, 617-621).

LA PROMOZIONE DEL CULTO DI BARTOLOMEO DI GROTTAFERRATA VOLUTA DAL PREPOSITO PANCRAZIO E ATTUATA DA GIOVANNI ROSSANESE (*)

Nel 1230 Pancrazio, allora *praepositus* del cenobio criptense, intraprese un progetto di avanzamento liturgico del culto di s. Bartolomeo finalizzato ad elevarne la festa al rango che più si addiceva a un grande fondatore⁽¹⁾: la memoria del discepolo prediletto di Nilo sarebbe stata così equiparata a quella del maestro, la cui venerazione godeva, già da qualche tempo, del privilegio liturgico riservato, nel calendario bizantino, alle principali feste del Signore e della Madre di Dio⁽²⁾, ovvero delle cosiddette "12 grandi feste", 9 despotiche e 3 mariane. La festa del titolare di una chiesa – alla celebrazione della cui memoria verrà esteso solo più tardi il privilegio liturgico del μεθέορτον – rientrava, invece, tra quelle medie di prima categoria⁽³⁾.

È proprio all'interno di questa iniziativa che matura l'opera di Giovanni da Rossano, esponente di quella generazione di copisti – tra i

(*) Il presente lavoro scaturisce parzialmente dalla tesi di Laurea Magistrale dal titolo "I canoni di Giovanni Rossanese in onore di s. Bartolomeo il Giovane" discussa dalla scrivente nell'a.a. 2007-2008 presso l'Università di Roma "Sapienza" sotto la guida del prof. A. Luzzi.

(1) Cf. S. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata nel Medioevo (1004-1462). Segni e percorsi di una identità*, Roma 2005 (Orientalia Christiana Analecta, 274), p. 112; *id.*, *Vita e proprium liturgico di S. Bartolomeo il Giovane*, in *Oriente cristiano e santità*, Venezia 1998, pp. 220-221: 220.

(2) Cf. A. ROCCHI, *De coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codicibus praesertim graecis commentarii*, Tusculi 1893, p. 39: «Deinde festum s. Bartholomei quotanti in posterum agi octo continuos dies statuit ut, iam pridem, credo, festum s. Nili celebrari coeptum erat, haec enim quoque Latinorum more ratio Sanctorum festa peragendi in monasterio, ut alia id generis multa, invaluerat»; PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 111.

(3) Cf. E. VELKOVSKA, *Anno liturgico in Oriente*, in *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, V: *Tempo e spazio liturgico*, Casale Monferrato 1998, pp. 191-210: 209-210.

quali Macario di Reggio, Giuseppe Melendyta e Simeone ieromonaco⁽⁴⁾ – protagonista dell'ultima grande fioritura che l'attività calligrafica dello *scriptorium* di Grottaferrata conobbe nel XIII secolo⁽⁵⁾. Fu infatti per volere dello stesso πραιπόσιτος del cenobio criptense – consapevole dell'inadeguatezza del fino a quel momento troppo limitato *proprium* agiografico-innografico in onore di san Bartolomeo e, quindi, della necessità di un ampliamento – che il Rossanese attese alla redazione del codice *Crypt. B.β.III* (gr. 143)⁽⁶⁾, contenente sia materiale agiografico e innografico preesistente in onore di Bartolomeo, semplicemente trascritto da Giovanni, sia alcune sue composizioni originali⁽⁷⁾.

Il manoscritto – confezionato con ogni probabilità in vista della promozione liturgica del culto del santo, in connessione con la quale ebbe luogo la traslazione delle sue reliquie⁽⁸⁾ – si apre con un epigramma tetrastico in dodecasillabi bizantini (f. 1^r) scritto da una mano più recente

(⁴) Sugli amanuensi attivi a Grottaferrata nei secoli. XII-XIII cf. almeno l'inventario di M.G. MALATESTA ZILEMBO, *Gli amanuensi di Grottaferrata*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 19 (1965), pp. 147-158; molto più che un semplice repertorio dei copisti criptensi è invece il saggio di S. LUCA, *Scritture e libri della "scuola niliana"*, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, Spoleto 1990, pp. 319-387, in cui viene studiata l'attività scrittoria di Nilo e dei suoi discepoli in Calabria e in Campania dalla metà del X al primo trentennio dell'XI secolo. Per un quadro sulla produzione libraria manoscritta criptense nei secoli XI-XVI, cf. anche ID., *Su origine e datazione del Crypt. B.β.VI (ff. 1-9). Appunti sulla collezione manoscritta di Grottaferrata*, in *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, a cura di L. Perria, Roma 2003, pp. 145-224: 148-152.

(⁵) Cf. S. PARENTI, *Aspetti poco noti dell'attività di Giovanni Rossanese copista a Grottaferrata*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 53 (1999), pp. 201-212: 201.

(⁶) Per la descrizione del manoscritto cf. A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae*, Tusculi 1883, pp. 140-142; A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I-II, Chicago-London 1972, pp. 6-11; E. CRISCI, *I palinsesti di Grottaferrata: studio codicologico e paleografico*, Napoli 1990, pp. 24 e 205-216.

(⁷) Per una biografia dettagliata di Giovanni da Rossano, a parte la discutibile attendibilità di alcuni dettagli, cf. ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39. Le medesime notizie, riprese pressoché *ad litteram*, si ritrovano anche in G. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo Juniore, cofondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata 1962, pp. 118-119. Per una valutazione critica moderna dei dati biografici relativi al copista criptense cf. PARENTI, *Aspetti poco noti* cit., pp. 201-212 (anche in ID., *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 104).

(⁸) Per una puntuale disamina di tale evento, cf. *infra*, pp. 70-72.

rispetto a quella del Rossanese⁽⁹⁾ e ripetuto, da una mano ancora diversa, al foglio 186^v, dove si precisa che è stato copiato dal frontespizio⁽¹⁰⁾. I fogli 2^v-16^v comprendono tropari di diversa tipologia: *cathismata*, sticheri prosomi, *exapostilaria*, *apolytikia* e *macarismoi*, a cui seguono due contaci (ff. 17^r-19^r), quattro canoni (ff. 19^v-80^v) e altri tropari liturgici (ff. 81^r-85^v)⁽¹¹⁾. I fogli 87^v-169^v contengono il *dossier* agiografico in prosa in onore del santo – l'*encomio* (ff. 87^r-137^v)⁽¹²⁾, il sinassario (ff. 138^r-141^r) e il *Bíos* (ff. 142^r-169^v) – con cui si aprirebbe quella che Giovanelli considera la seconda parte del *Crypt.B.β.III*⁽¹³⁾, contenente altresì due canoni – il primo opera di un innografo di nome Luca (ff. 171^r-179^r)⁽¹⁴⁾, il secondo anonimo (ff. 179^v-184^v)⁽¹⁵⁾ – e altri tropari liturgici, ossia un contacio (ff. 175^r-176^v)⁽¹⁶⁾, tre *cathismata* (i primi due al f. 173^r, il terzo al f. 180^v)⁽¹⁷⁾, due *exapostilaria* (f. 179^r)⁽¹⁸⁾, otto sticheri prosomi (ff. 170^{r-v}

⁽⁹⁾ Secondo Turyn si tratterebbe di una mano di XV secolo (cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., p. 11).

⁽¹⁰⁾ Cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., p. 140; TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., p. 10; E. PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo di Grottaferrata (BHG e Novum Auctarium BHG 233)*, Roma 2008, p. 39.

⁽¹¹⁾ Cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., pp. 140-141; GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., p. 8; PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo* cit., p. 38. Va precisato che, nel fare riferimento ai fogli del manoscritto, si segue qui la numerazione moderna, apposta, a partire dal f. 61^r, nell'angolo superiore sinistro del *recto* di ogni foglio e non corrispondente a quella antica.

⁽¹²⁾ Cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., pp. 123-170 (testo greco e traduzione).

⁽¹³⁾ Cf. *ibidem*, p. 9. La prima parte del manoscritto, comprendente diciassette quaternioni numerati da α' a ιζ', si estenderebbe sino al f. 141^v (cf. *ibidem*, p. 8).

⁽¹⁴⁾ Cf. *ibidem*, pp. 89-94 (testo greco) e 102-109 (traduzione). In merito alla identificazione dell'innografo Luca, cf. *infra*, p. 65.

⁽¹⁵⁾ Cf. F. HALKIN, *Bulletin des publications hagiographiques*, in *Analecta Bollandiana* 81 (1963), pp. 285-311: 294; PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo* cit., pp. 39 e 61. Attribuiscono, invece, a Luca la seconda parte del manoscritto – e, quindi, il *Bíos* di s. Bartolomeo, entrambi i canoni e i rimanenti tropari liturgici – Sciommarì (cf. G. SCIOMMARI, *Breve notizia e raccolta dalla vita di S. Bartolomeo, IV abate di Grottaferrata*, Roma 1728, p. 48), Rocchi (cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., p. 142) e Giovanelli (cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., pp. 16-17). Il testo del secondo canone è edito in GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., pp. 95-98 (testo greco) e 109-112 (traduzione).

⁽¹⁶⁾ Cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., pp. 92-93 (testo greco) e 106-107 (traduzione).

⁽¹⁷⁾ Cf. *ibidem*, pp. 90 e 96 (testo greco) e 103 e 110 (traduzione).

⁽¹⁸⁾ Cf. *ibidem*, pp. 94-95 (testo greco) e 109 (traduzione).

e 184^v-186^r)(¹⁹) e tre *apolytikia* (f. 186^r)(²⁰). Conclude il ms. un lungo e dettagliato resoconto (ff. 191^r-192^v)(²¹), nel quale l'autore della nota – probabilmente da identificarsi con lo stesso Rossanese – ricorda la traslazione delle reliquie di s. Bartolomeo avvenuta il 10 novembre 1230(²²) (tavv. 1-3) e del cui testo greco, rimasto finora inedito – almeno per la maggior parte(²³) –, si offriranno, nelle pagine seguenti, una parziale traduzione e, in appendice, la trascrizione.

Dal colofone del f. 193^r – aggiunto dal Rossanese nello spazio rimasto bianco dopo le cinque sillabe finali del terzultimo dodecasillabo di un epigramma vergato in maiuscola ogivale(²⁴) – si desume che il codice è stato prodotto nell'anno del mondo 6738, corrispondente al periodo che va dal 1° settembre 1229 al 31 agosto 1230. Dal momento che il codice criptense venne molto probabilmente confezionato – come già notato *supra* – in vista della traslazione delle reliquie di s. Barto-

(¹⁹) Cf. *ibidem*, pp. 87-88 (testo greco) e 100-101 (traduzione).

(²⁰) Cf. *ibidem*, p. 88 (testo greco) e 101-102 (traduzione).

(²¹) I ff. 189^v-196^v sono palinsesti (cf. CRISCI, *I palinsesti di Grottaferrata* cit., pp. 205-216). Il f. 192^v reca nel margine superiore delle annotazioni – forse *probationes calami* – che occupano anche buona parte del margine destro del f. 192^r e sinistro del 192^v. Turyn ritiene che gli ultimi fogli del codice criptense siano stati vergati non dal Rossanese, bensì da una mano coeva e con scrittura molto simile alla sua (cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., pp. 8-9). Nulla impedisce, però, di ipotizzare che sia stato lo stesso Giovanni a trascrivere tale resoconto, aggiungendolo a quanto scritto precedentemente, dopo la traslazione delle reliquie del santo proprio per lasciarne memoria (cf. PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo* cit., pp. 41-42).

(²²) Per la data del 10 novembre cf. *infra*, pp. 70-71 e nota 71.

(²³) Di questo lungo resoconto, Turyn ha, infatti, trascritto solo una esigua porzione di testo (cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., I, pp. 7-8), mentre altri studiosi, che pur si sono occupati dettagliatamente del contenuto (cf. PARENTI, *Vita e proprium liturgico* cit., pp. 220-221; ID., *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 114; PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo* cit., pp. 41-42), non hanno effettuato affatto la trascrizione del testo greco. Merita di essere segnalata la sintetica esposizione che di tale resoconto offre, nel già citato *De coenobio*, il padre Antonio Rocchi (cf. ROCCHI, *De coenobio* cit., pp. 38-39), il quale – pur non operando una puntuale trasposizione in latino del testo greco – conserva, comunque, una certa aderenza al suo dettato.

(²⁴) Il colofone è stato trascritto da ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., p. 142, mentre è passato sotto silenzio da Giovanelli che, per altro, nel trascrivere l'epigramma del f. 193^r, presenta il testo greco come se fosse interamente scritto in maiuscola (cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., p. 13), laddove gli ultimi due dodecasillabi sono vergati in minuscola.

lomeo, il problema della sua datazione si connette strettamente con quello della cronologia di tale evento. Al f. 192^{r-v}, l'autore del già menzionato resoconto informa che la cerimonia da lui descritta ebbe luogo l'11 novembre dell'anno del mondo 6738, ovvero nell'anno dell'era cristiana 1230, indizione III⁽²⁵⁾, offrendo una serie di dati cronologici tra loro discordanti: l'11 novembre 6738 corrisponde, infatti, all'*annus Domini* 1229 (indizione II), con il quale concorda il dato cronologico accessorio relativo al diciottesimo anno del ciclo solare e al dodicesimo anno del ciclo lunare⁽²⁶⁾. Alcuni studiosi, pertanto, pur riferendo l'evento della traslazione all'anno 1230, preferiscono non pronunciarsi in maniera definitiva sulla datazione del manoscritto, che datano approssimativamente agli anni 1229-1230⁽²⁷⁾. Di contro Turyn, richiamandosi alla consuetudine vigente in Italia meridionale di far iniziare l'anno dell'era cristiana il 1° settembre anziché il 1° gennaio, data il codice al 1229 e la traslazione delle reliquie all'11 novembre di quello stesso anno, che – diversamente dall'11 novembre 1230 – è compreso nel periodo corrispondente all'anno del mondo 6738 indicato nel colofone del f. 193^r ⁽²⁸⁾. Sebbene la soluzione offerta dal Turyn riesca a mettere d'accordo tutti i dati cronologici, la datazione al 1230 tanto della trasla-

(²⁵) Cf. *infra*, pp. 78-79, ll. 29-37, già in TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., I, pp. 7-8; ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39: «Haec porro nova capitis s. Bartholomei inclusio acta est eodem anno MCCXXX, tempore Gregorii IX Pont. Max. Friderici Barbarossae Imp. Rom. et Isaac piissimi abbatis, ut coevus historicus mox dicendus enarrat. Ex quo cum ante e praeiactis rebus nonnisi Pancratium monasterio preesse, nunc vero solemnem huic translationi abbatem quoque Isaacum adesse pateat, id etiam inde perspicuum est, quod Isaac hoc eodem anno neque ante autumnum ineuntem abbas iussus sit. Erant autem tunc ex monasterii primoribus, praeter abbatem et Praepositum, Blasius ecclesiarcha, Barnaba, Nicodemus, senex Antonius omnes sacerdotes, et Joannes de quo nunc dicendum est». Può essere interessante notare che, proprio in questa parte del resoconto, si riscontra la presenza di calchi linguistici dal latino: il sostantivo ἱμπεράτωρ e la resa stessa del nome di Federico II (cf. *infra*, pp. 78-79, ll. 35-36, ἱμπεράτορος e Φρεδενρίκου), a cui va aggiunto – sebbene si ponga al di fuori di questa sezione del testo – il termine πατέρων (cf. *infra*, p. 79, l. 45, πατέρωνες).

(²⁶) PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo* cit., p. 41. A causa della genericità con cui nel resoconto si fa riferimento al pontificato di Gregorio IX e al regno di Federico II imperatore, non sembra possibile stabilire una corrispondenza puntuale tra tali dati cronologici e l'anno 1229 come sostiene, invece, la Paroli (cf. *ibidem*, p. 42).

(²⁷) Cf. *ibidem*, p. 42; PARENTI, *Aspetti poco noti* cit., p. 201; ID., *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 104.

(²⁸) Cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., p. 9.

zione quanto del codice, sembrerebbe forse più probabile⁽²⁹⁾: a Grottaferrata – *enclave* greca in territorio latino – il sistema di datazione effettivamente impiegato nel XIII secolo – quando la penetrazione della lingua e della cultura latina in ambito calabro-siculo è ormai divenuta inarrestabile⁽³⁰⁾ – doveva essere, infatti, quello occidentale. È perciò probabile che, facendo riferimento a un sistema di datazione ormai desueto e macchinoso, il copista abbia sbagliato a calcolare l'anno del mondo corrispondente al 1230 e che tale errore, oltre a figurare nel colofone del f. 193^r, si sia ripetuto anche nel resoconto finale vergato qualche tempo dopo l'evento della traslazione. A conforto di tale interpretazione può ad esempio essere presa in considerazione la simile discrepanza che si registra, nel caso del codice *Crypt. Δ.β.XVII* (gr. 394)⁽³¹⁾, tra l'*annus mundi* indicato nel colofone e quello riportato poco dopo in due note marginali: mentre nella sottoscrizione vergata ai ff. 4^v e 5^r il copista riferisce infatti che il manoscritto è stato concluso il 29 maggio 6722, indizione II, nella data scritta in numeri ordinali nel margine inferiore degli stessi fogli, la fine della stesura del codice viene ricondotta all'anno del mondo 6720⁽³²⁾. Significativo è, inoltre, il fatto che a vergare i ff. 1^r-7^r del *Crypt. Δ.β.XVII* – come anche la sottoscrizione dei ff. 4^v e 5^r e le due note marginali – sia stato proprio Giovanni da Rossano⁽³³⁾. A favore della datazione del manoscritto *Crypt. B.β.III* al 1230 più che al 1229 parrebbe giocare un ruolo altrettanto importante la seguente notizia

(29) Cf. anche ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit. p. 142; GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., p. 15. Va, inoltre rilevata la presenza, finora non segnalata, di un'annotazione nel margine destro del f. 193^r (in corrispondenza del colofone) costituita da una χ con *iota* soprascritta e dall'indicazione, in cifre arabe, dell'anno 1230 che possiamo considerare un ulteriore dato a conferma della scelta dell'anno 1230.

(30) Cf. S. LUCA, *Γεώργιος Ταυρόζης copista e protopapa di Tropea nel sec. XIV*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 53 (1999), pp. 285-347: 307.

(31) Cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., p. 362; TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., pp. 4-6.

(32) Cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., p. 4. Giacché l'indizione II corrisponde all'*annus mundi* 6722 riportato nel colofone, il Turyn considera poco significativa l'omissione da parte del copista dell'ordinale δεύτερον nelle due note marginali e, sulla base della sottoscrizione, data il codice al 1214. Posto che i dati cronologici presenti nel colofone sono quelli a cui bisogna di fatto fare riferimento nella datazione del manoscritto, quella che il Turyn considera un'omissione di scarso valore potrebbe in realtà essere un vero e proprio errore commesso dal copista appunto perché quello dell'*annus mundi* non era ormai più il sistema di datazione in uso a Grottaferrata.

(33) Cf. *ibidem*, p. 5.

riportata da Rocchi nel suo *De coenobio*: Pancrazio, promotore dell'ampliamento dell'ἀκολουθία di s. Bartolomeo e della realizzazione stessa del codice, venne eletto preposito del cenobio criptense il 26 aprile 1230, sette anni dopo la morte dell'egumeno Teodosio II avvenuta nel 1222⁽³⁴⁾. La menzione stessa dell'abate Isacco alla fine del resoconto, problematica nella datazione proposta da Turyn, rientrerebbe senza problemi nel quadro cronologico, dal momento che – come ricorda ancora Rocchi nella sua monografia – egli venne eletto egumeno nel 1230, non molto prima dell'inizio dell'autunno⁽³⁵⁾, poco tempo addietro, quindi, dell'evento ricordato nella lunga nota finale del codice criptense.

Fu proprio con la composizione dell'*encomio* e dei quattro canoni in onore di s. Bartolomeo che il Rossanese, introducendo delle significative novità in ambito liturgico, elaborò un'agiografia e un'innografia finalizzate tanto ad incrementare, affiancandolo, il preesistente e limitato *proprium* del santo quanto a rinnovarlo, proponendole, parzialmente, quale possibile alternativa ad esso. L'*encomio* – che l'autore definisce μικρότατος, ma che è in realtà tutt'altro che breve, visto che occupa ben cinquanta fogli del ms. – fu in particolare composto dal Rossanese non al fine di offrire un'eventuale alternativa rispetto al Βίος del santo, ma per ampliarne il *dossier* agiografico, apportando al contempo, nella celebrazione della memoria di s. Bartolomeo, un elemento di novità sia rispetto a quanto prescritto dal *Typikòn* di Biagio II – che prevedeva la lettura del Βίος del santo all'ὄρθρος della festa, dopo il κάθισμα innografico che seguiva la salmodia e dopo quello che seguiva la terza ode del canone⁽³⁶⁾ – sia rispetto alla prassi liturgica

(34) Cf. ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 38: «Extincto Theodosio, die mense et anno quibus supra diximus, quoniam illi proximum successorem alium abbatem datum nulli catalogi nobis exhibent, monasterium diu abbate vacasse, septem prope annos, dicendum est. Et re quidem vera die XXVI Aprilis Ind. III an. IV Gregorii IX Pont. Max. quae conveniunt in an. Ch. MCCXXX, nobis praeter Pancratius, qui praepositi nomine, non tam viventis quam potius defuncti abbatis munus in gravissimis negotiis explere conspicitur».

(35) Cf. *ibidem*, p. 40: «Ex quo cum ante e praeiactis rebus nonnisi Pancratium monasterio praeesse, nunc vero solemni huic translationi abbatem quoque Isaacum adesse pateat, id etiam inde perspicuum est, quod Isaac hoc eodem anno neque ante autumnum ineuntem abbas iussus sit».

(36) Cf. E. PAROLI, *Aspetti liturgici della festa di san Bartolomeo a Grottaferrata*, in K. STANTCHEV – S. PARENTI, *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti dei Seminari di Studio (Grottaferrata, 30 marzo 2000–Roma, 31 marzo 2000)*, Grottaferrata 2007 (Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρνης, 5), pp. 25-32: 26.

in uso nel monastero criptense, dove la *Vita* di un santo si leggeva anche durante la refezione, nel giorno stesso della sua commemorazione⁽³⁷⁾. Di contro, nella ricorrenza della festa di s. Bartolomeo – la celebrazione della cui memoria era stata estesa ad un periodo post-festivo di otto giorni⁽³⁸⁾ – durante la refezione dell'11 novembre e dei giorni immediatamente successivi fino al 18 dello stesso mese, veniva letto non il *Bíos*, bensì l'*encomio*, probabilmente suddiviso in sezioni, proprio come la *Vita*, la cui lettura era limitata, per tutta la durata di tale ὀκτωήμερον, al solo mattutino e alternata a quella del *Bíos* del santo del giorno⁽³⁹⁾. Ben diversa sembra essere stata, invece, l'intenzione con cui il Rossanese compose i quattro canoni in onore del santo criptense: seppur finalizzati, come l'*encomio*, all'ampliamento del *proprium* innografico di s. Bartolomeo, essi furono, infatti, probabilmente pensati dal loro autore quale possibile alternativa ai due canoni contenuti nei ff. 171^r-184^v dello stesso codice criptense⁽⁴⁰⁾. Questi, d'altronde, occupando i fogli immediatamente successivi al *Bíos* (ff. 142^r-169^v), dovevano essere parte integrante di quella primitiva ἀκολουθία del santo – coincidente, appunto, con la sezione finale del *Crypt. B.β.III* – che il Rossanese avrebbe trascritto nel codice dopo le sue creazioni originali⁽⁴¹⁾. Del resto

(37) Cf. *ibidem*, p. 28.

(38) È il cosiddetto μεθέορτον o μεθεόρτιον, proprio delle principali feste del ciclo fisso (1° settembre – 31 agosto, secondo l'anno liturgico bizantino): cf. E. MERCENIER – G. BAINBRIDGE, *La prière des Églises de rite byzantin*. II, 1. *Les Fêtes fixes. Grandes Fêtes fixes*, Chevetogne 1953², pp. 28-68. La sua durata poteva estendersi fino ad un massimo di otto giorni – la cosiddetta *octava* o ὀκτωήμερον – nell'ultimo dei quali avveniva l'*apodosis* o restituzione della festa (cf. VELKOVSKA, *Anno liturgico* cit., p. 207). Determinante nella scelta di una *octava* per la celebrazione della memoria di s. Nilo prima e, successivamente, di s. Bartolomeo, fu probabilmente l'influenza esercitata dal rito romano che, per i fondatori degli ordini religiosi, prevedeva, appunto, un μεθεόρτιον della durata di otto giorni (cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 111).

(39) Cf. PAROLI, *Aspetti liturgici* cit., p. 26.

(40) Cf. *ibidem*, p. 31.

(41) Cf. *ibidem*, p. 29. Giovanni avrebbe, infatti, vergato anche la seconda parte del ms. (cf. TURYN, *Dated Greek Manuscripts* cit., I, pp. 7 e 11; II, tav. 2; PARENTI, *Aspetti poco noti* cit., p. 201), che Sciommarì (cf. SCIOMMARI, *Breve notizia* cit., p. 48), Rocchi (cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., p. 143) e Giovanelli (cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo* cit., p. 15) avevano erroneamente identificato con i τετραδίτζια menzionati nel Meneo di novembre *Crypt. Δ.α.III* (gr. 364), scritto dall'egumeno Nilo II nell'anno 1113-1114 (cf. PAROLI, *Aspetti liturgici* cit., p. 29 nota 16; EAD., *La Vita di san Bartolomeo* cit., p. 39).

1. ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰¹ ¹⁰⁰² ¹⁰⁰³ ¹⁰⁰⁴ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰⁰⁶ ¹⁰⁰⁷ ¹⁰⁰⁸ ¹⁰⁰⁹ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹¹ ¹⁰¹² ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ ¹⁰¹⁵ ¹⁰¹⁶ ¹⁰¹⁷ ¹⁰¹⁸ ¹⁰¹⁹ ¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ¹⁰²² ¹⁰²³ ¹⁰²⁴ ¹⁰²⁵ ¹⁰²⁶ ¹⁰²⁷ ¹⁰²⁸ ¹⁰²⁹ ¹⁰³⁰ ¹⁰³¹ ¹⁰³² ¹⁰³³ ¹⁰³⁴ ¹⁰³⁵ ¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷ ¹⁰³⁸ ¹⁰³⁹ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴¹ ¹⁰⁴² ¹⁰⁴³ ¹⁰⁴⁴ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁴⁶ ¹⁰⁴⁷ ¹⁰⁴⁸ ¹⁰⁴⁹ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵¹ ¹⁰⁵² ¹⁰⁵³ ¹⁰⁵⁴ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁵⁶ ¹⁰⁵⁷ ¹⁰⁵⁸ ¹⁰⁵⁹ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶¹ ¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ ¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁶⁶ ¹⁰⁶⁷ ¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁹ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷¹ ¹⁰⁷² ¹⁰⁷³ ¹⁰⁷⁴ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁷⁶ ¹⁰⁷⁷ ¹⁰⁷⁸ ¹⁰⁷⁹ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸¹ ¹⁰⁸² ¹⁰⁸³ ¹⁰⁸⁴ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁸⁶ ¹⁰⁸⁷ ¹⁰⁸⁸ ¹⁰⁸⁹ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹¹ ¹⁰⁹² ¹⁰⁹³ ¹⁰⁹⁴ ¹⁰⁹⁵ ¹⁰⁹⁶ ¹⁰⁹⁷ ¹⁰⁹⁸ ¹⁰⁹⁹ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰¹ ¹¹⁰² ¹¹⁰³ ¹¹⁰⁴ ¹¹⁰⁵ ¹¹⁰⁶ ¹¹⁰⁷ ¹¹⁰⁸ ¹¹⁰⁹ ¹¹¹⁰ ¹¹¹¹ ¹¹¹² ¹¹¹³ ¹¹¹⁴ ¹¹¹⁵ ¹¹¹⁶ ¹¹¹⁷ ¹¹¹⁸ ¹¹¹⁹ ¹¹²⁰ ¹¹²¹ ¹¹²² ¹¹²³ ¹¹²⁴ ¹¹²⁵ ¹¹²⁶ ¹¹²⁷ ¹¹²⁸ ¹¹²⁹ ¹¹³⁰ ¹¹³¹ ¹¹³² ¹¹³³ ¹¹³⁴ ¹¹³⁵ ¹¹³⁶ ¹¹³⁷ ¹¹³⁸ ¹¹³⁹ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴¹ ¹¹⁴² ¹¹⁴³ ¹¹⁴⁴ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁴⁶ ¹¹⁴⁷ ¹¹⁴⁸ ¹¹⁴⁹ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵¹ ¹¹⁵² ¹¹⁵³ ¹¹⁵⁴ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁵⁶ ¹¹⁵⁷ ¹¹⁵⁸ ¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶¹ ¹¹⁶² ¹¹⁶³ ¹¹⁶⁴ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁶⁶ ¹¹⁶⁷ ¹¹⁶⁸ ¹¹⁶⁹ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷¹ ¹¹⁷² ¹¹⁷³ ¹¹⁷⁴ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁷⁶ ¹¹⁷⁷ ¹¹⁷⁸ ¹¹⁷⁹ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸¹ ¹¹⁸² ¹¹⁸³ ¹¹⁸⁴ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁸⁶ ¹¹⁸⁷ ¹¹⁸⁸ ¹¹⁸⁹ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹¹ ¹¹⁹² ¹¹⁹³ ¹¹⁹⁴ ¹¹⁹⁵ ¹¹⁹⁶ ¹¹⁹⁷ ¹¹⁹⁸ ¹¹⁹⁹ ¹²⁰⁰ ¹²⁰¹ ¹²⁰² ¹²⁰³ ¹²⁰⁴ ¹²⁰⁵ ¹²⁰⁶ ¹²⁰⁷ ¹²⁰⁸ ¹²⁰⁹ ¹²¹⁰ ¹²¹¹ ¹²¹² ¹²¹³ ¹²¹⁴ ¹²¹⁵ ¹²¹⁶ ¹²¹⁷ ¹²¹⁸ ¹²¹⁹ ¹²²⁰ ¹²²¹ ¹²²² ¹²²³ ¹²²⁴ ¹²²⁵ ¹²²⁶ ¹²²⁷ ¹²²⁸ ¹²²⁹ ¹²³⁰ ¹²³¹ ¹²³² ¹²³³ ¹²³⁴ ¹²³⁵ ¹²³⁶ ¹²³⁷ ¹²³⁸ ¹²³⁹ ¹²⁴⁰ ¹²⁴¹ ¹²⁴² ¹²⁴³ ¹²⁴⁴ ¹²⁴⁵ ¹²⁴⁶ ¹²⁴⁷ ¹²⁴⁸ ¹²⁴⁹ ¹²⁵⁰ ¹²⁵¹ ¹²⁵² ¹²⁵³ ¹²⁵⁴ ¹²⁵⁵ ¹²⁵⁶ ¹²⁵⁷ ¹²⁵⁸ ¹²⁵⁹ ¹²⁶⁰ ¹²⁶¹ ¹²⁶² ¹²⁶³ ¹²⁶⁴ ¹²⁶⁵ ¹²⁶⁶ ¹²⁶⁷ ¹²⁶⁸ ¹²⁶⁹ ¹²⁷⁰ ¹²⁷¹ ¹²⁷² ¹²⁷³ ¹²⁷⁴ ¹²⁷⁵ ¹²⁷⁶ ¹²⁷⁷ ¹²⁷⁸ ¹²⁷⁹ ¹²⁸⁰ ¹²⁸¹ ¹²⁸² ¹²⁸³ ¹²⁸⁴ ¹²⁸⁵ ¹²⁸⁶ ¹²⁸⁷ ¹²⁸⁸ ¹²⁸⁹ ¹²⁹⁰ ¹²⁹¹ ¹²⁹² ¹²⁹³ ¹²⁹⁴ ¹²⁹⁵ ¹²⁹⁶ ¹²⁹⁷ ¹²⁹⁸ ¹²⁹⁹ ¹³⁰⁰ ¹³⁰¹ ¹³⁰² ¹³⁰³ ¹³⁰⁴ ¹³⁰⁵ ¹³⁰⁶ ¹³⁰⁷ ¹³⁰⁸ ¹³⁰⁹ ¹³¹⁰ ¹³¹¹ ¹³¹² ¹³¹³ ¹³¹⁴ ¹³¹⁵ ¹³¹⁶ ¹³¹⁷ ¹³¹⁸ ¹³¹⁹ ¹³²⁰ ¹³²¹ ¹³²² ¹³²³ ¹³²⁴ ¹³²⁵ ¹³²⁶ ¹³²⁷ ¹³²⁸ ¹³²⁹ ¹³³⁰ ¹³³¹ ¹³³² ¹³³³ ¹³³⁴ ¹³³⁵ ¹³³

l'antioriorità di composizione dei due canoni contenuti nei ff. 171^r-184^v del codice criptense rispetto ai quattro composti da Giovanni – al di là del problema, forse insolubile, della paternità dell'ultimo di essi (ff. 179^v-184^v) e dei tropari liturgici con i quali si chiude la sezione finale del manoscritto (ff. 184^v-190^v)⁽⁴²⁾ – può essere solo ipoteticamente affermata, postulando che Ἡεύτελῃς Λουκάς menzionato nell'acrostico del primo dei due canoni in questione (ff. 171^r-174^r), altri non fosse se non il Luca egumeno della Badia criptense nel 1060⁽⁴³⁾ o, in alternativa, un discepolo o un compagno di s. Bartolomeo⁽⁴⁴⁾. Il carattere di novità dei quattro canoni composti da Giovanni rispetto al repertorio innografico preesistente è comunque sottolineato dallo stesso autore in un passo contenuto nel f. 191^v ⁽⁴⁵⁾ del già ricordato resoconto che occupa le pagine finali del *Crypt. B.β.III* e che risulta, inoltre, particolarmente interessante in quanto fornisce un'esplicita testimonianza dell'attribuzione dell'allestimento del manoscritto a Pancrazio, che ne era stato, invece, soltanto il committente. Al *praepositus* della Badia criptense viene infatti riconosciuto unicamente il merito di aver commissionato il libro contenente l'ufficiatura e la *Vita* di s. Bartolomeo nell'epigramma di quattro dodecasillabi bizantini scritto sul frontespizio (f. 1^r), nel quale il manoscritto è indicato come ἔργον Παγκρατίου δὲ τοῦ πραιποσίτου⁽⁴⁶⁾. Di contro, in tre luoghi diversi del codice, Giovanni – parlando in terza persona e rimarcando le sue origini rossanesi – rivendica a sé la paternità dell'opera, intendendo riferirsi tanto alle sue composizioni originali, quanto all'allestimento generale del manoscritto. Nella nota del f. 85^v che Giovanelli, probabilmente ingannato dal numero di sillabe di ciascun rigo di scrittura, ritiene essere un epigramma in tetrametri giambici, laddove trattasi, in realtà, di prosa, il Rossanese si defini-

⁽⁴²⁾ Cf. *supra*, p. 59 nota 15.

⁽⁴³⁾ Secondo l'ipotesi di GIOVANELLI, *S. Bartolomeo cit.*, pp. 21-22, ripresa da A. ACCONCIA LONGO, *Gli innografi di Grottaferrata. Atti del Congresso Internazionale su s. Nilo di Rossano (28 settembre-I ottobre 1986)*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 317-328: 326.

⁽⁴⁴⁾ Cf. PAROLI, *La Vita di san Bartolomeo cit.*, p. 60.

⁽⁴⁵⁾ Cf. *infra*, p. 67.

⁽⁴⁶⁾ Cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo cit.*, p. 10 (testo greco e traduzione). Tale epigramma è di discreta fattura, con pause regolari dopo la quinta sillaba nel primo verso, ed efteimimere nei rimanenti; da notare solamente la trasgressione della cosiddetta legge di Hilberg nel terzo verso, dove la settima sillaba è accentata, sebbene non coesista nello stesso verso una pausa secondaria dopo la quinta sillaba.

sce infatti ὑμνόπολος, ossia compositore di inni⁽⁴⁷⁾, mentre in un secondo epigramma di otto versi (f. 86^r)⁽⁴⁸⁾, in dodecasillabi bizantini e in un terzo di quattro versi (f. 193^r)⁽⁴⁹⁾ – in dodecasillabi bizantini anch'esso e vergato in scrittura ogivale – si attribuisce il merito della realizzazione del codice, presentandosi rispettivamente come ὁ τεύξας nel primo di essi⁽⁵⁰⁾ e come colui che ἔγραψε il libro nell'ultimo, intendendo alludere chiaramente tanto alla trascrizione del codice quanto alla costituzione – attraverso l'introduzione delle sue composizioni originali – di un nuovo repertorio innografico e agiografico in onore del santo. Al f. 191^v invece, rivendicando a sé esclusivamente κανόνας ἤχου β', γ', δ' καὶ πλ(αγίου) δ' ⁽⁵¹⁾, καθίσματα, κονδάκια, στιχηρὰ καὶ λοιπὰ

(47) Cf. *ibidem*, p. 11. La trascrizione del testo greco della nota, con relativa traduzione italiana, offerta da Giovanelli si interrompe, tacitamente, poco prima della fine, probabilmente a causa delle oggettive difficoltà di lettura determinate, già allora, dalla scarsa visibilità dell'inchiostro in alcuni punti del foglio. Ringrazio il prof. Santo Lucà, che mi ha aiutato nella lettura delle ultime righe del testo tralasciate da Giovanelli, delle quali si offre, qui di seguito, una parziale trascrizione: ἀλλὰ δὲ <αὐ>τὸς <παν<οσιωτάτου> / ἀμφιθαλοῦς Νικολάου νῦν δὲ Νεΐλου καθηγουμένου / <ε>ὕδο<κ>ίης ἀ<ὕ>ομαί μου ἐ<γκ>ρατοῦς σεμνῆς ὡ<ς> θ[--- / ---]νήσθης ὅτε κρέμω. Ληστρικοῦ συγκρέμαμα<ι> / ---]βροῖς ὀλυμπ<ί>οις· οὗ ἦν φίλοις δόξαν πρε[--- / Παρακλήτου σὴν Μητρός σῆς Θεοτόκου.

(48) Cf. *ibidem*, p. 12 (testo greco e traduzione). Va osservato che nel quinto verso dell'epigramma nel manoscritto, si legge non τρισόλβιε, come vuole Giovanelli, bensì τρίσολβε, così come il παρὰ Θρόνῳ successivo è chiaramente una congettura dello stesso padre criptense, formulata a partire dalle uniche due lettere riconoscibili, vale a dire πα[. L'apparente trasgressione allo schema metrico del dodecasillabo – ossia la cesura dopo l'ottava sillaba, secondo la lettura "τρिसόλβιε" proposta da Giovanelli – viene così meno, presentando il verso, al pari degli altri, una regolare pausa efthemimere. Nei primi quattro versi si registra una sola deroga allo schema metrico del dodecasillabo bizantino, con la sostituzione di una sillaba lunga alla breve prevista per le sedi dispari: nel primo e nel terzo verso tale deroga interessa la settima sillaba, nel secondo e nel quarto, la terza.

(49) Cf. *ibidem*, p. 13 (testo greco e traduzione). Eccezion fatta per il secondo verso, con pausa dopo la quinta sillaba, tutti gli altri versi presentano la pausa efthemimere. L'unica irregolarità si registra al terzo verso, con la penultima sillaba lunga piuttosto che breve, con una deroga, in questo caso, giustificata dalla presenza del nome proprio del santo criptense alla fine del verso.

(50) Sul particolare significato del verbo τεύχω utilizzato in relazione alla committenza del libro sacro, cf. S. LUCÀ, *Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo «stile rossanese»)*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferata*, n.s. 47 (1993), pp. 165-225; 184-189.

(51) Cf. PAROLI, *Aspetti liturgici cit.*, p. 29; EAD., *La Vita di san Bartolomeo cit.*, p. 41 note 29 e 30.

ἀναγνώσεις τε ἅμα ⁽⁵²⁾ e parlando non in prima, ma in terza persona, il Rossanese attribuisce il merito delle suddette composizioni non a sé, ma al πραιπόσιτος Pancrazio, promotore dell'elevazione della festa di s. Bartolomeo ad un rango liturgico superiore. È, dunque, proprio a quest'ultimo che egli allude quando, al f. 191^r, scrive:

«Egli, avendo confidato non in sé, ma in Dio e nella sempre Immacolata nostra Signora e Madre di Dio molto misericordiosa e nel beatissimo padre, avendo ceduto alle loro richieste ed essendogli stato chiesto con preghiere, compose quattro canoni, *cathismata*, contaci, sticheri e il resto» ⁽⁵³⁾.

L'attribuzione al *praepositus*, da parte di Giovanni, della sua opera – e, quindi, del merito che questa comportava – potrebbe essere interpretata semplicemente come un modo per onorare colui che, in virtù della posizione gerarchica allora occupata all'interno del monastero, appariva come suo superiore: perdurando, infatti, ancora nel 1230 il vuoto di potere creatosi con la morte dell'egumeno Teodosio II, Pancrazio si trovava a rivestire, come προεστώς, preposito, la carica abbaziale più elevata – immediatamente dopo l'egumenato – apparendo agli occhi della comunità monastica criptense come la massima autorità ⁽⁵⁴⁾. Che, ad ogni modo, sia stato proprio Pancrazio a disporre l'ampliamento del limitato *proprium* innografico di s. Bartolomeo, unitamente all'estensione della celebrazione della sua memoria ad un periodo post-festivo di otto giorni ⁽⁵⁵⁾, è quanto si desume chiaramente dalle parole dell'estensore della nota, il quale, al f. 191^r del codice criptense, ricorda:

«Perciò (scil. Pancrazio), avendo anche tenuto in conto che avevamo un'*akolouthia* ridotta, ritenne opportuno il suo ampliamento e la celebrazione della sua festa per otto giorni come si addice a un grande fondatore e avendo noi trovato chi per misericordia e grazia di Dio fosse in grado di

⁽⁵²⁾ Cf. PAROLI, *Aspetti liturgici cit.*, p. 29.

⁽⁵³⁾ Cf. *infra*, p. 78, ll. 13-17.

⁽⁵⁴⁾ Cf. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo cit.*, p. 13. Che il Rossanese avesse attribuito l'opera a Pancrazio non perché questi rivestisse allora la carica più elevata in assenza dell'egumeno, ma in quanto finanziatore materiale dell'allestimento del codice è quanto, invece, sostiene PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata cit.*, pp. 114-115.

⁽⁵⁵⁾ È in tale prospettiva che andrebbe forse interpretato l'ἔργον Παιγκρατίου δὲ τοῦ πραιποσίτου del f. 1^r: il manoscritto sarebbe dunque "opera del preposito Pancrazio" nel senso che sarebbe stato confezionato su incarico di quest'ultimo all'interno del più ampio progetto di promozione liturgica di s. Bartolomeo.

adempiere a tali necessità, tutti avendolo ritenuto degno, abbiamo trovato bell'e pronto ciò che prima era stato prodotto per la citata devozione»⁽⁵⁶⁾.

L'impegno profuso dal *praepositus* della Badia criptense affinché le sue disposizioni in merito alla festa di Bartolomeo trovassero una pronta attuazione si spiega considerando il fine ultimo del progetto – da lui promosso e sostenuto – all'interno del quale tanto l'elevazione della festa del santo ad un rango liturgico superiore, quanto il conseguente ampliamento dell'ἀκολουθία a lui dedicata, svolgevano un ruolo fondamentale: l'obiettivo che Pancrazio intendeva raggiungere era, infatti, quello di equiparare *in toto* la memoria di Bartolomeo a quella del suo maestro Nilo, sia da un punto di vista liturgico – attraverso l'espedito dell'*octava* – sia "contenutistico", attraverso l'allestimento del *Crypt. B.β.III*, contenente il nuovo *dossier* agiografico e innografico in onore del santo⁽⁵⁷⁾. L'effetto primario della promozione del culto di s. Nilo era stato, infatti, l'ampliamento del primitivo ufficio liturgico in onore del santo criptense che, festeggiato originariamente nello stesso giorno in cui aveva luogo la commemorazione della μετάστασις di s. Giovanni Evangelista⁽⁵⁸⁾, non disponeva di un'ἀκολουθία originale, bensì solamente di un rimaneggiamento di testi innografici inizialmente composti per la commemorazione dell'apostolo⁽⁵⁹⁾. Risultato di tale ampliamento

(56) Cf. *infra*, p. 78, ll. 8-13; ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39: «Itaque novos hymnos in b. Patrem Praepositus componere iussit monachum quemdam, qui unus omnium ad haec quam maxime aptus idoneusque haberetur» (una parziale traduzione del passo è anche in PARENTI, *Vita e proprium liturgico* cit., p. 220). Giovanni si riferisce qui, con ogni evidenza, al primitivo *dossier* agiografico-innografico in onore di s. Bartolomeo, ovvero alla ὀλίγη ἀκολουθία precedentemente approntata, dalla quale prese avvio il suo lavoro di ampliamento del *proprium* del santo.

(57) Cf. PARENTI, *Vita e proprium liturgico* cit., p. 220; *id.*, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 114.

(58) Cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., pp. 108-109.

(59) Nel codice criptense Δ.α.I, contenente il *dossier* innografico di s. Nilo, gli στιχηρά, gli ἀπολυτίκια, i καθίσματα e i φωταγωγάρια composti in suo onore sono infatti intercalati a versi dello stesso tipo celebrativi di s. Giovanni Evangelista. Parimenti, nel canone composto in origine verosimilmente da Teofane al fine di celebrare unicamente il santo evangelista, sono stati aggiunti tropari in onore di s. Nilo che, nel doppio canone composto da s. Bartolomeo in onore di ambedue i santi e tradito anche dal *Crypt. B.β.II* (gr. 142) (edito da GIOVANELLI, *Gli inni sacri di s. Bartolomeo juniore cofondatore e IV egumeno di Grottaferrata* [Innografi italo-greci 3], Grottaferrata 1955, pp. 35-42 [testo greco] e 271-279 [traduzione])

fu la composizione, da parte di Sofronio⁽⁶⁰⁾, di un canone⁽⁶¹⁾ che, finalizzato a celebrare unicamente la memoria di s. Nilo, non solo testimonia il conseguimento di un'indipendenza dalla commemorazione dell'Evangelista – probabilmente solo parziale⁽⁶²⁾ –, ma sembra altresì offrire un indizio prezioso in merito alla circostanza in cui la promozione liturgica della festa ebbe luogo. Utile a tal fine risulta il confronto con il già menzionato doppio canone di s. Bartolomeo⁽⁶³⁾, rispetto al quale nell'opera di Sofronio si riscontra l'uso – non casuale – di un termine diverso per designare il luogo in cui riposavano allora le reliquie del santo criptense: a differenza di s. Bartolomeo – che utilizza il termine generico *σopός*, intendendo verosimilmente riferirsi all'umile tomba scavata nella nuda terra dove il suo maestro aveva espresso il desiderio di voler essere seppellito⁽⁶⁴⁾ – Sofronio, nel II tropario della VII ode del suo canone, parla più precisamente di *θήκη*⁽⁶⁵⁾, giacché evidentemente alla sua epoca i resti di s. Nilo non giacevano più in una semplice sepoltura, ma erano custoditi in un'urna appositamente costruita⁽⁶⁶⁾. Che il loro trasferimento all'interno di un reliquiario – conseguenza esso stesso della progressiva importanza acquisita sul

si trovano persino intercalati ai versi in onore di Giovanni, con il risultato di renderne l'acrostico incomprensibile (cf. *ibidem*, pp. 109-111).

⁽⁶⁰⁾ Per la figura di Sofronio cf. ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 263; *Codices Cryptenses* cit., pp. 309-310; MALATESTA ZILEMBO, *Gli amanuensi* cit., p. 145.

⁽⁶¹⁾ Tradito dal codice *Crypt. B.β.II*, ff. 166^r-174^r ed edito da G. COZZA-LUZI, *Nova Patrum Bibliotheca*, X, 1-3, Roma 1905, pp. 211-220 del secondo tomo.

⁽⁶²⁾ Cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 111 e nota 149, il quale sostiene che la completa separazione della memoria di s. Nilo da quella di Giovanni Evangelista sarebbe avvenuta non prima degli anni '70 del XIII secolo. Diversamente, ACCONCIA LONGO, *Gli innografi* cit., pp. 326-327, ritiene che la sovrapposizione tra le due memorie non dovesse più esistere già agli inizi del XII secolo, dal momento che la composizione del canone di Sofronio rifletterebbe, secondo lei, la decisione di riservare il 26 settembre esclusivamente alla celebrazione della festa di s. Nilo.

⁽⁶³⁾ Cf. *supra*, p. 68 nota 59.

⁽⁶⁴⁾ Cf. *Vita Nili iunioris* 97: Ἐπειτα λέγει τῷ ἡγουμένῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς: «Δέομαι ὑμῶν εἰάν ἀποθάνῃ, μὴ βραδύνητε τοῦ κατακρύψαι τῇ γῇ τὸ σῶμα μου» (ediz. G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*. Testo originale greco e Studio introduttivo [Codice greco criptense B. β. II], Badia di Grottaferrata 1972, p. 133; per la traduzione del passo cf. G. GIOVANELLI, *Vita di S. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966, p. 115.

⁽⁶⁵⁾ Cf. COZZA-LUZI, *Nova Patrum* cit., p. 217.

⁽⁶⁶⁾ Cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., pp. 113-114.

piano liturgico dalla figura del santo – sia avvenuto in occasione della traslazione delle sue reliquie, è probabile, sebbene di quest'ultima siano ancora oggi ignote le circostanze⁽⁶⁷⁾.

Intendendo, dunque, equiparare *in toto* la memoria del discepolo prediletto di s. Nilo a quella del maestro, il *praepositus* Pancrazio non si sarebbe limitato a incoraggiare l'allestimento *ex novo* di un codice contenente il nuovo ufficio liturgico in onore del santo, ma, disponendone altresì la traslazione del capo, avrebbe così scelto, quale momento propizio per la promozione liturgica del culto di Bartolomeo, la stessa solenne circostanza nella quale, verosimilmente, quel medesimo privilegio liturgico era stato in precedenza accordato alla venerazione del suo maestro. Sui particolari relativi alla traslazione delle reliquie di s. Bartolomeo, ancora una volta preziosa si rivela la testimonianza offerta dal resoconto finale del *Crypt.* B.β.III, dal quale si apprende che:

«Sopraggiunta dunque la ricorrenza di Bartolomeo, prima dei vesperi della sua splendida festa, con tremore, timore e lacrime, tra salmi, inni, odi spirituali e profumi e incensi, aperto il santissimo sepolcro, abbiamo portato fuori la testa⁽⁶⁸⁾ che amò Cristo e amabile per gli angeli e onoratissima dagli uomini; dopo averla staccata dal corpo tutto santo prendemmo e deponemmo questo veneratissimo capo in uno scrigno»⁽⁶⁹⁾.

Al momento dell'apertura della tomba del santo – intorno alla quale l'intera comunità criptense si era riunita – era stato dunque deciso di riesumarne il capo, che sarebbe stato poi pubblicamente esposto per consentirne l'adorazione da parte dei fedeli. Come si desume chiaramente dal passo del resoconto sopra citato, la traslazione della reliquia del santo padre ebbe luogo non nel giorno del suo *dies festus* – ossia l'11 novembre, quando, dopo la processione stazionale, si procedette alla

(⁶⁷) Cf. *ibidem*, p. 114.

(⁶⁸) Il termine greco utilizzato dall'autore della nota è *kúpa*, considerato femminile di I declinazione e non come neutro di III (cf. *infra*, p. 78, l. 25 e p. 79, l. 43, dove il sostantivo occorre rispettivamente all'accusativo e al genitivo femminile), secondo un uso ben documentato nel periodo postclassico (cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976 [nuova ediz., trad. a cura di G. PISI, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982], p. 105).

(⁶⁹) Cf. *infra*, p. 78, ll. 20-26; ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39: «His ita peractis cum festus dies s. Patris, nempe undecimus Novembris iam advenisset, antequam pervigilio vesperascente hymni de more concinerentur, monachi omnes ad sepulchrum magna cum pompa convenere, ubi sacrum corpus custodiebatur deductumque caput in novam urnulam includere».

sua esposizione⁽⁷⁰⁾ – bensì «prima dei vesperi della sua splendida festa», quindi nel pomeriggio del 10 novembre 1230⁽⁷¹⁾. Fu proprio in vista di questo evento – che per la sua solennità doveva costituire il momento liturgicamente più intenso dell'intera cerimonia – che Pancrazio dispose la realizzazione di un'urna nella quale la santa reliquia potesse essere riposta in vista della sua traslazione e in seguito conservata per la pubblica esposizione. La non meglio precisata *θήκη* che, come ricorda Sofronio, accoglieva le reliquie di s. Nilo, lascia il posto, nel processo di promozione liturgica della festa di s. Bartolomeo, a uno *σκεῦος* di gran pregio, realizzato dal monaco Barnaba e del quale si offre una descrizione puntuale al f. 192^r:

«In seguito, il confratello monaco Barnaba, amante di Cristo, costruì un bellissimo scrigno d'argento, tutto ornato e grande, per la testa»⁽⁷²⁾.

A impreziosire ulteriormente l'urna che avrebbe dovuto accogliere il venerando capo di s. Bartolomeo era inciso sullo stesso vaso un epigramma⁽⁷³⁾, il cui testo è riportato sempre nella nota conclusiva,

⁽⁷⁰⁾ Cf. *infra*, pp. 72-74.

⁽⁷¹⁾ Rocchi, ricordando nel *De coenobio* la traslazione delle reliquie di san Bartolomeo, la riferisce non alla vigilia della sua festa, bensì al momento precedente i vesperi dell'11 novembre, cosicché, pur dimostrando attenzione per il dettaglio temporale costituito dal riferimento dell'autore del resoconto al momento precedente i vesperi, fraintende il senso del testo greco, postdatando addirittura l'esposizione della reliquia del santo al 12. Che l'evento della traslazione abbia avuto luogo il 10 novembre anziché nel *dies festus* del santo criptense è passato sotto silenzio anche dagli studiosi moderni, che lo riferiscono genericamente all'11 novembre (cf. PARENTI, *Vita e proprium liturgico* cit., p. 221; ID., *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 114, dove, peraltro, l'evento è datato all'11 novembre nonostante il fatto che, poco dopo, si precisi che l'estrazione del capo del padre criptense dal *τάφος* e la sua deposizione in un'urna appositamente costruita ebbe luogo la sera del 10 novembre 1230).

⁽⁷²⁾ Cf. *infra*, p. 78, ll. 27-28; ROCCHI, *De coenobio* cit., pp. 38-39: «Primo igitur Barnabam monachum argentariae artis peritum ad sacrum caput adservandum ex solido argento cassidis instar conflare iussit». Come ha messo in luce un'indagine condotta presso l'Archivio della Badia criptense, di questo preziosissimo *σκεῦος* argenteo – come, del resto, anche delle reliquie del santo in esso custodite (cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 116) – non si hanno ad oggi notizie.

⁽⁷³⁾ Nella nota marginale, premessa al testo dell'epigramma, si legge infatti Φέρον ἐπίγραμμα. Il riferimento è allo *σκεῦος* descritto nel testo: il segno che rimanda al margine inferiore del foglio è infatti apposto nel testo in corrispondenza del pronome αὐτός al dativo (ἐτέθη ἐν αὐτῷ, f. 192^r) che si riferisce, appunto, al reliquiario descritto nelle righe precedenti.

precisamente nel margine inferiore del f. 192^r: Βαρθολομαίου Κρυπτοφέρρης ἁγίου / Ἐνδον πέλει, πάντιμον λείψανον, κάρα⁽⁷⁴⁾. Sempre dalla dettagliata nota conclusiva si apprende altresì che l'adorazione della reliquia ebbe luogo nel giorno della festa del santo – appunto l'11 novembre – e che essa, custodita nello σκευος, venne esposta per essere venerata da parte del popolo subito dopo la Liturgia⁽⁷⁵⁾:

«Fu posta in esso e fu esposta l'11 novembre dopo la liturgia per l'adorazione a tutto il popolo»⁽⁷⁶⁾.

Che il solenne momento della primitiva traslazione non abbia costituito l'unica occasione di cui la comunità criptense poté approfittare per adorare il capo di s. Bartolomeo è quanto si può desumere dal *Typikòn* del monastero di Grottaferrata, il codice *Crypt. Γ.α.Ι.* (gr. 210)⁽⁷⁷⁾, dove ai fogli 15^v-16^r viene accuratamente descritta la processione stazionale che aveva luogo l'11 novembre di ogni anno e alla fine della quale la reliquia del santo, divenuta ormai oggetto di speciale venerazione liturgica, veniva pubblicamente esposta⁽⁷⁸⁾:

[f. 15^v] Χρῆ δὲ γινώσκειν ἀκριβῶς καὶ τοῦτο ὅτι | ὅταν ἐπιτελοῦμεν τὰς μνήμας τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Νείλου καὶ Βαρθ(ο)λ(ομαίου), ἐν|δυόμεθα εἰς τ(ὸν) χορὸν τῆς μεγ(ά)λ(ης) ἐκκλη(σίας) καθὼς* προείρηται· τοῦ δι(α)κ(όνου) λέγοντος τὴν μεγ(ά)λ(ην) | στάσι(ν) τῶν αἰτήσεων^β καὶ τοῦ ἱερέ(ως) ἐκφονοῦντος ἀπὸ^γ τοῦ μεγ(ά)λ(ου) θυσιαστηρίου | τὸ ὅτι πρέπ(ει) σοὶ πᾶσα δόξ(α), ἀρχόμεθα τὸ ἀπολ(υ)τ(ι)κ(ιον) τοῦ ὁσ(ίου) καὶ ἀπὸ^δ τοῦ προορηθ(έν)τ(ος)* || [f. 16^r] μεγ(ά)λ(ου) θυσιαστ(ηρίου) λαμβάνομεν^ε τὰ ἅγια λείψανα^ε τῶν ἁγίων πατέρων καὶ βαστάζοντες | τὴν ἁγ(ιαν) εἰκόν(α) τοῦ ἁγίου πατρ(ός), ἐξερχόμεθα ἀπὸ τῆς πύλ(ης) τῆς μεγ(ά)λ(ης) ἐκκλησίας^β.

(74) «Dentro c'è il capo, preziosissima reliquia, / di s. Bartolomeo di Grottaferrata». Il testo dell'epigramma – costituito da un doppio dodecasillabo bizantino – trascritto da ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39, è ripreso anche in PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 114.

(75) Cf. ROCCHI, *De coenobio* cit., p. 39: «Postero vero die, sacro solemni ritu facto, in conspectu monachorum plurimique populi positum est, quod omnes pientissime venerati sunt et deosculati»; PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 114.

(76) Cf. *infra*, p. 22, ll. 28-31.

(77) Cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 116. Sul codice cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* cit., pp. 209-211.

(78) Del testo greco – ancora inedito – della parte del *Typikòn* in cui viene minuziosamente descritto lo svolgimento della processione stazionale si offre qui di seguito la trascrizione, per la quale sono stati seguiti gli stessi criteri editoriali osservati per l'edizione del resoconto che conclude il *Crypt. Β.β.ΙΙΙ* (cf. *infra*, p. 77 nota 1).

[...] Ἐξελθ(όν)τι(ες) | δὲ τὴν μεγ(ά)λ(ην) πύλ(ην) καθ(ώ)ς^a προειρήκαμ(εν)^b, ἀρχόμεθ(α) τὸ κονδ(ά)κ(ιον) καὶ κυκλοῦν|τες τὴν ἐκκλη(σίαν), φθάσαντες δὲ τὴν πύλ(ην) τοῦ προρρηθ(έν)τι(ος)^c καπιτ(ού)λ(ου) καὶ τελειῶσαντες ἐκεῖ τὸ κονδ(ά)κ(ιον), τοῦ ἡγουμένου λέγοντι(ος) τὸ τῇ Θε(οτό)κῳ^d καὶ τοῦ δι(α)-κ(όνου) τὸ | χαῖρε ἡ πύλ(η) τοῦ Θε(ο)ῦ, εἰσερχόμεθ(α) εἰς τὴν ἐκκλη(σίαν) καὶ εὐρίσκοντι(ες)^e τράπ(ε)ζ(αν) | ἡτοιμασμένην, τίθεμεν ἐκεῖ τὰ ἁγ(ια) λείψαν(α).

^a καθ' ὥς cod. ^b αἰτί- cod. ^c ἀπο cod. ^d ἀπο cod. ^e προρη- cod. ^f λαμβάνω- cod. ^g λει- cod. ^h -σίας cod. ⁱ καθ' ὥς cod. ^j προήρή- cod. ^k προρη- cod. ^l τῇ -κω cod. ^m εὐροί- cod.

In base a quanto prescritto dal *Typikòn* criptense, la processione prendeva dunque avvio dal coro della "Grande Chiesa" dove si trovava riunita la comunità dei fedeli, per poi muovere verso l'altare centrale: da qui, dopo la litania iniziale della Divina Liturgia e al canto dell'*apolytikion* in onore di Bartolomeo, venivano prelevati il capo e la sua icona. A questo punto la comunità usciva dalla porta centrale della chiesa e si dirigeva verso il Capitolo, al quale accedeva attraverso la porta esterna: era infatti lì che l'egumeno, dopo averla estratta dallo σκεῦος, esponeva pubblicamente la santa reliquia⁽⁷⁹⁾. È proprio all'esodo della processione attraverso la porta centrale della chiesa – la Μεγάλη Πύλη τῆς ἐκκλησίας – ciò a cui l'autore del resoconto potrebbe voler alludere quando, nella parte iniziale, introducendo il discorso relativo alla promozione liturgica della festa di s. Bartolomeo, mette subito in luce la solerzia e l'interesse dimostrati in quell'occasione dal preposito Pancrazio:

«Attestiamo che, spinto dal consenso di Dio e dall'approvazione della celebratissima nostra Signora e Madre di Dio e dai voleri del santo e beatissimo nostro padre Bartolomeo rossanese di Grottaferrata, il devotissimo nostro confratello amante del Padre e monaco molto ortodosso, signor Pancrazio e preposito, dispose che la comunità uscisse ad adorare e onorare le sante e divine reliquie del santo padre nostro Bartolomeo»⁽⁸⁰⁾.

La prima disposizione che il *praepositus* diede in vista della traslazione del venerando capo di s. Bartolomeo, sarebbe stata, dunque, relativa al percorso che la comunità in processione avrebbe dovuto seguire, riproponendo forse quello stesso *iter* già stabilito e seguito in occasione

(⁷⁹) È questo quanto il *Typikòn* prescrive anche per il 26 settembre, *dies festus* di s. Nilo, nel quale alla processione stazionale seguivano l'esposizione delle sue reliquie e la loro adorazione da parte dei fedeli (cf. PARENTI, *Il monastero di Grottaferrata* cit., p. 116).

(⁸⁰) Cf. *infra*, pp. 77-78, ll. 1-7.

della cerimonia che precedeva la pubblica esposizione delle reliquie di s. Nilo e prescritto più tardi dal *Typikòn* trecentesco di Biagio II.

Oltre al resoconto finale del *Crypt. B.β.III*, un'ulteriore fonte di informazioni in merito al solenne momento dell'esposizione della reliquia di s. Bartolomeo nel giorno della sua festa, è costituita dai quattro canoni, ancora inediti, composti dal Rossanese che, insieme all'*encomio* e agli altri versi celebrativi del santo ricordati al f. 191^v del codice criptense⁽⁸¹⁾, rientrano nel novero delle sue composizioni originali. Contenuti nei ff. 19^v-80^v dello stesso manoscritto B.β.III, essi, pur inserendosi nel solco della tradizione innografica bizantina, presentano alterazioni di quella struttura che, fissatasi già nel corso del IX secolo, divenne in seguito peculiare del genere del canone, rivelando pertanto – all'analisi metrico-strutturale⁽⁸²⁾ e linguistica⁽⁸³⁾ – un carattere abba-

(81) Cf. *supra*, pp. 66-67.

(82) Nei canoni di Giovanni, infatti, ogni ode risulta costituita da un numero di tropari superiore rispetto a quello di quattro che, frutto di una progressiva riduzione rispetto al periodo più antico, si impose alla fine come una delle caratteristiche strutturalmente peculiari del genere: ad eccezione del primo canone, le cui odi si articolano in un numero minimo di tropari – ossia cinque – in relazione ai rimanenti tre si registra un significativo incremento, risultando le loro odi costituite da un numero di tropari che oscilla tra sette e otto, eccezion fatta per l'ultima ode del quarto canone che ne computa nove. Tale diversità nel numero dei tropari costitutivi delle odi non si riscontra, infatti, solo tra un canone e l'altro, bensì anche all'interno di ciascun componimento: nel primo e nel quarto canone è l'ode IX a computare dieci tropari nel primo caso, nove nel secondo, diversamente dai cinque e sette tropari costitutivi, rispettivamente, delle rimanenti odi dei due canoni; nel secondo è invece l'ode I che, con i suoi otto tropari, si differenzia dalle altre che ne presentano sette; nel terzo sono ben tre le odi – la I, la III e la IX – che contano otto tropari contro i sette delle rimanenti. Altrettanto innovativa risulta l'omissione del *θεοτοκiov* nelle odi III e IX del primo canone – chiuse rispettivamente da un tropario celebrativo di s. Bartolomeo e da un'esaltazione *extra metrum* di Grottaferrata – e nell'ode IV del quarto canone, conclusa da un tropario celebrativo delle virtù del santo criptense. Da segnalare, infine, la scelta di legare mediante l'acrostico i tropari solo dei primi tre canoni, esimendosi dal ricorrervi nell'ultimo di essi. Al di là di queste anomalie, i quattro canoni del Rossanese risultano composti nel pieno rispetto delle due leggi metriche dell'innografia bizantina – l'omotonia e l'isosillabismo – e si dimostrano in linea generale fedeli ai modelli prescelti dal loro autore per le sequenze irmiche delle odi, sebbene la loro aderenza agli schemi metrico-melurgici di riferimento non sia totalmente esente da irregolarità.

(83) Dal punto di vista lessicale, la lingua dei quattro canoni del Rossanese si caratterizza per il diffuso ricorso da parte del loro autore a termini rari – il cui impiego risulta, negli autori della tarda grecoità, estremamente circoscritto – o dei

stanza innovativo rispetto ad una tradizione compositiva ormai ben consolidata.

Dei quattro canoni composti in onore di s. Bartolomeo, è precisamente nel secondo che il Rossanese, ricordando il solenne momento dell'adorazione della reliquia del santo, offre una preziosa informazione relativamente allo svolgimento della sua pubblica esposizione e venerazione, arricchendo di ulteriori particolari il contesto già desumibile dal dettagliato resoconto che conclude il codice criptense. Nel IV tropario dell'ode V di tale canone (tav. 4), si legge infatti:

[f.40^r] Ἰλέωσαι τὸν κτίστην / ὃν ὡς νεκρὸν ἱκρίψ ἐπηρμένον ὀρώων / σῆς
σαρκὸς νεκρώσας ἄγαν [f.40^v] τὸ φρόνημα, / σταυροῦσαι μὲν οὖν σὺν αὐτῷ /
ἐκουσίως δι' ἀσκήσεως πολλῆς / φωτὸς δ' ἀνεσπέρου / σὲ υἱὸν ἀπειργάσατο.

«Rendi propizio il Creatore, / vedendo il quale da morto innalzato sul patibolo, / tu avendo molto mortificato l'orgoglio della tua carne, / sei crocifisso dunque con lui / volontariamente attraverso la lunga ascesi / ed Egli ti ha reso figlio / della luce senza tramonto».

Il Rossanese si riferisce qui – anche attraverso il richiamo all'immagine paolina dello σταυροῦν (Gal 5,24) – a quelle aspre mortificazioni

quali, proprio nelle composizioni di Giovanni, si registra l'unica occorrenza e dunque possono essere considerati frutto della sua invenzione linguistica. È proprio in corrispondenza di questi che si registrano le più significative deroghe alle leggi dell'omotonia e dell'isosillabismo: retore prima che innografo, il Rossanese difficilmente riesce a farli rientrare nello schema metrico-melurgico scelto di volta in volta come modello, accordando in questi casi la preferenza allo sfoggio della sua erudizione e della sua abilità creativa piuttosto che al pedissequo rispetto dei modelli. Ricca e innovativa sotto il profilo lessicale in conseguenza dello «sperimentalismo linguistico» di Giovanni, è nell'ortografia e in alcune scelte morfologiche dell'autore che la lingua dei canoni conserva, comunque, una patina arcaizzante che ne rivela la sensibilità verso l'eredità classica e attica in particolare. Si spiegano, così, tanto la preferenza accordata dal Rossanese ai gruppi consonantici -ττ- e -pp- tipicamente attici, quanto i residui della cosiddetta declinazione attica. È andando decisamente contro l'uso della tarda greco che egli ricorre, inoltre, al modo ottativo e ai tempi perfetto e futuro, riesumati – in accordo con la sua tendenza arcaizzante – dall'atticismo letterario, nonché ai verbi in -μι che nel greco seriore, passando alla flessione in -ω, tendono a cadere in disuso. A tali forme della lingua classica si trovano sapientemente combinate nella lingua dei canoni le strutture morfologiche e sintattiche della tarda greco, avvalendosi delle quali il Rossanese le conferisce quel carattere composito proprio della κοινή letteraria medio bizantina, aperta alle novità formali e strutturali proprie del greco tardo, ma nello stesso tempo sensibile verso l'eredità classica e, in particolare, attica.

della carne mediante le quali il santo criptense aveva conseguito la vittoria sul Maligno e, quindi, la vita eterna: è quasi un invito rivolto a ciascuno dei confratelli, riuniti insieme ai fedeli per adorare le reliquie del santo padre, ad emularlo nell'umiliazione della carne e di quanto di terreno rappresenta.

Università di Roma «Sapienza»

Angela PRINZI

APPENDICE⁽¹⁾

(Crypt. B.β.III, ff. 191^r-192^v)

[f. 191^r] Προσδοκοῦμεν ὅτι, Θ(εο)ῦ εὐδοκία καὶ τῆς | πανυπερδεδοξα-
σμένης ἡμῶν Δεσποίνης | καὶ Θ(εοτό)κου νεύσει καὶ ἡγεσίαις τοῦ ἁγίου
καὶ | παμμάκαρος π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Βαρθ(ο)λ(ο)μαίου | Κρυπτοφέρρης τοῦ

⁽¹⁾ Indico qui di seguito alcune scelte di carattere editoriale relative al trattamento dell'ortografia e all'interpunzione. In linea con i criteri suggeriti da Enrico Valdo Maltese nel suo contributo sulle problematiche connesse all'edizione degli autografi bizantini (cf. E. V. MATESE, *Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini*, in *Rivista di studi Bizantini e Neollenici*, n.s. 32 [1995], pp. 91-121), oltre ad omettere la dieresi sovrapposta a *iota* e *ypsilon*, nel testo a stampa sono stati tacitamente corretti errori e sviste dell'autore – di cui si dà comunque notizia in apparato – ed è stato sistematizzato l'uso dello *iota subscriptum*, la cui occasionale omissione trova, essa stessa, debita segnalazione in apparato. Per quanto riguarda il trattamento delle enclitiche, ho preferito conservare l'uso che ricorre nell'autografo (cf. a tal proposito J. NORET, *Notes de punctuation et de accentuation byzantines*, in *Byzantion* 55 [1995], pp. 69-88: 79-88). Nei casi di itacismo è stata accolta nel testo la grafia βίβλον / βίβλου in luogo di βύβλον / βύβλου, in quanto ampiamente documentata in età bizantina; l'aggettivo θεῖος è stato, invece, normalizzato, registrando in apparato la forma itacistica con cui occorre nell'autografo. Per i *nomina sacra*, i nomi propri di persona e i toponimi, è stata ripristinata nel testo la maiuscola iniziale, registrando in apparato i casi in cui il suo uso risalga direttamente all'autore. Non è stato, invece, riportato nel testo a stampa né segnalato in apparato il doppio accento che, in un caso soltanto, correda la particella μέν (cf. MATESE, *Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini* cit., p. 111). In merito all'interpunzione, pur riproducendo nel testo editato l'uso normativo della punteggiatura moderna (cf. *ibidem*, p. 110), si è comunque cercato di conservare le pause maggiori volute dall'autore, soprattutto nei casi in cui esse si rivelino particolarmente importanti al fine di un'esatta comprensione del testo (cf. NORET, *Notes de punctuation* cit., pp. 69-79). Per quanto riguarda, infine, i criteri seguiti nella trascrizione del testo, va segnalato l'uso delle parentesi tonde nello scioglimento dei *nomina sacra* e delle abbreviazioni per sospensione, omesso, invece, nel caso delle abbreviazioni tachigrafiche e delle notazioni simboliche per ἡλιος e σελήνη nella parte del testo contenente i riferimenti cronologici.

Ῥυσίων, ὁ εὐλαβέστατος | ἀδελφὸς ἡμῶν, ὁ φιλοπ(άτ)ωρ καὶ πιστότατ(ος) |
 μοναχὸς κύρ Παγκράτιος καὶ πραιπό|σιτος κινηθεὶς καὶ κοινὸν θέμενος
 ἐξαγα|γεῖν εἰς προσκύνησιν καὶ τιμὴν τῶν | ἀγίων καὶ θείων λειψάνων αὐ-
 τοῦ τοῦ ἀγίου π(ατ)ρ(ὸ)ς | ἡμῶν Βαρθ(ο)λ(ο)μ(αίου), καὶ σ(ωτη)ρίαν
 πολλῶν συναινοῦντ(ας) ἔσχε πολλ(οὺς). | Διὸ καὶ στοχασάμενος ὅτι
 ὀλίγη^a | ἀκολουθίαν εἶχομεν, ἡξίωσε πλεί|ωνα γενέσθαι τὴν ἀκολουθίαν
 καὶ | ὀκτῶήμερον αὐτοῦ τὴν ἐορτὴν ἐορτά|ζειν ὥς κτήτορος μεγάλ(ου)· καὶ
 εὐρόντες τὸν | Θ(εο)ῦ ἐλέει καὶ χάριτι τοιαῦτα ἰσχύοντα | ἐνεργεῖν, ἀξιώ-
 σαντες ἄμφω, ἔτοιμον | εὖρωμεν ἀναβαλλόμενον μὲν πρότερον | δι' ἐπαι-
 νουμένην εὐλάβειαν. Ὅς οὐχ' ἐαυ|τῷ θαρρήσας Θ(ε)ῷ δὲ καὶ αἰὶ πανα-
 χράντ(ω) || [f. 191^v] δεσποίνῃ^b ἡμῶν καὶ πανευσπλάγχνῳ | Θ(εοτό)κῳ καὶ
 τῷ^c πανοσίῳ π(ατ)ρί, εἵξας^d | αὐτῶν τῇ^e παρακλήσει καὶ τὰς εὐ|χὰς αἰτη-
 σάμενος, ἐποίησε | κανόνας δ'^f, καθίσματα, κονδάκια, | στιχηρὰ καὶ λοιπὰ^g
 ἀναγνώσεις^h τε | ἅμα. Ἡ καὶ Θ(εὸς) ἐδωρήσατο κ(α)τὰ τὴν | γνῶσιν, καὶ τὸ
 αὐτοῦ ἔλεος ἀπετέ|λεσε τὴν πολυτερπῇ ταύτην καὶ | πανωραιομένην βίβλον
 πρὸς | τιμὴν τοῦ ἀγίου, κατὰ τὴν κα|λὴν τοῦ πραιποσίτου ἔφεσιν καὶ | διάθε-
 σιν. Καταλαβούσης οὖν | τῆς πανηγύρεως τοῦ ὁσίου π(ατ)ρ(ὸ)ς | Βαρθ(ο)-
 λ(ο)μαίου, πρὸ τῶν ἐσπερι|νῶνⁱ ἡμερῶν τῆς αὐτοῦ λαμπρᾶς | ἐορτῆς, σὺν
 τρόμῳ^j καὶ φόβῳ | καὶ δάκρυσιν ψαλμοῖς τε καὶ ὕμνοις | καὶ ᾠδαῖς^k πν(ευμα-
 τ)ικαῖς θυμιάμασί τε | καὶ μύροις χρησάμενοι, ἀνεῴξαν|τες^l τὸν ἱερώτατον
 τάφον, || [f. 192^r] ἐξηνέγκαμεν τοῦ πανιέρου σώμα|τος διελόντες καὶ λα-
 βόντες τὴν | χριστόφιλον κάραν καὶ ἀγγέλοις | ἐπέραστον καὶ ἀν(θρώπ)οις
 πανυπέρ|τιμον, καὶ πανσέβαστον κεφαλὴν | θέμενοι ταύτην ἐν σκεύει τινί. |
 Ἐπειτα φιλοθέου ἀδε(λφοῦ) Βαρνάβα μοναχ(οῦ) | κατασκευάσαντος κάλλι-
 στον σκευὸς^m ἀργύ(ρεον)| ὥραιον καὶ μέγ(α) κ(α)τ(ὰ) τὴν κεφαλὴν, ἐτέθη
 ἐν αὐτ(ῷ) | προετέθη δὲ κατὰⁿ τὴν ἐνδεκάτην νο(εμ)β(ρίου) | μετὰ τὴν λει-
 τουργ(ίαν) εἰς προσκύνησιν παν|τὶ τῷ^o λαῷ, μεγάλης γεγώσης ἀγαλλιὰ-
 |σεως. Ταῦτα δὲ γέγονεν ἔτει ςψλη', | ἰνδ(ικτιῶνος) γ', κ(α)τ(ὰ) δὲ Λατ(ί)-
 ν(ους) τῆς ἐναν(θρώπ)ήσεως Χ(ριστο)ῦ | ἔτει ,ασλ', ἡλίου κύ(κλος) ιη',
 σελήνης δὲ κύ(κλος) ιβ', ἰνδ(ικτιῶνος) γ', | τοῦ περιβοήτου καὶ ἐξακούστου
 πάπα | Γρηγορίου ἐννάτου π(ατ)ριαρχούντος | ἐν Ῥώμῃ ἐν Χ(ριστ)ῷ δὲ
 βασιλεύοντος τοῦ | εὐσεβεστάτου αὐτοκράτ(ορ)ος Φρεδενρίκου, |

^(a) ὀλίγην cod. | ^(b) -νη cod. | ^(c) τῷ cod. | ^(d) εἵξ- cod. | ^(e) τῇ cod. | ^(f) κανόνας ἡχ(ου)
 β', γ', δ' καὶ πλ(αγίου) δ' add. in marg. cod. | ^(g) -πα cod. | ^(h) ἀνάγνωσις ante corr.
 | ⁽ⁱ⁾ ἐσπερη- cod. | ^(j) σὺν -μω cod. | ^(k) ᾠδ- cod. | ^(l) ἀνεῴξ- | ^(m) Φέρον ἐπίγραμμα Βαρθο-
 λομαίου Κρυπτοφέρρης ἀγίου ἔνδον πέλει πάντιμον λείψανον κάρα x οὗ, Θ(εοτό)κε
 καὶ σὺ π(άτ)ερ Βαρθολομαῖε, ἐν τῇ βα(σι)λ(είᾳ) ὑμῶν μνήσθ(ετε) add. in marg. inf.
 f. 191^r cod. | ⁽ⁿ⁾ -τα cod. | ^(o) τῷ cod.

Ῥωμάνων ἱμπεράτορος καὶ ἑσαεὶ αὐγούστ(ου) | καὶ μεγάλ(ου) βασιλέως
 ἡμῶν, ἡγουμενεύοντος | δὲ ταύτης τῆς ἑξακούστου καὶ πανσεβάστ(ου) ||
 [f. 192^v] τῆς ὑπεραγίας καὶ παναγάθου Θεοτόκου μονῆς τῆς | Κρυπτο-
 φέρρης Ἰσαὰκ τοῦ σεβασμιωτ(ά)τ(ου) | π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν ἐκκλησιαρχοῦντος
 Βλασίου | τοῦ λογιωτ(ά)τ(ου) ἀνδρὸς καὶ ἱερομονάζοντ(ος) | πραιποσίτου δὲ
 ἦτοι προτεθη|μένου τοῦ προλεχθέντ(ος) μοναχ(οῦ) κὺρ Παγκρατ(ίου). |
 Τῶν συμβούλων δὴ καὶ τῶν ἐργατῶν | καὶ συμπόνων τῆς ἀγιοπατρίας | τῆς
 δέ γε βίβλου καὶ σκεύους παν|τίμου γε διαργυρέου σῆς κάρας, ὑπέρ|τιμε
 Βαρθολομαῖε, ἦν σὸς ἄζυξ | νεῖμεν σοι Βαρνάβας πάϊς, | ὧν νῦν τε καὶ μέλ-
 λοντι καὶ γ' ἀ|νακτόροις μέμνησθε^ρ παρθά|νανδρε, πάτρωνες θείοι^α. |
 Ὅστις δ' ἀφέλῃ^τ ταύτην γε τὴν βίβλον | Κρυπτοφέρρης ἤγε πωλήσῃ^τ
 πώ|ποτε, κἂν καὶ χάριν ἐκδώῃ^τ, | ἦτω πατροκ(α)τάρ(α)τος θεοκ(α)τάρ(α)τός
 γε | ὥσπερ Ἰούδας ὁ δεινὸς καὶ βδε|λυκτὸς προδότης ||

^(ρ) με- cod. | ^(α) θί- cod. | ^(τ) -λη cod. | ^(ς) -ση cod. | ^(η) -η cod.

**ORTODOSSIA ED ERESIA A BISANZIO
(IX-XII SECOLO)**

**IX Giornata di Studi
dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (A.I.S.B.),
in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale**

(Roma, Pontificio Istituto Orientale, 5-6 dicembre 2008)

**Atti
a cura di Filippo Burgarella, Francesco D'Aiuto, Vincenzo Ruggieri**

PREMESSA

Si pubblicano in questa sede gli Atti della IX Giornata di Studi, dedicata a «Ortodossia ed eresia a Bisanzio (IX-XII secolo)», organizzata a Roma il 5 e 6 dicembre 2008 dall'Associazione Italiana di Studi Bizantini (A.I.S.B.). La realizzazione di questa Giornata è stata resa possibile e grandemente favorita dalla collaborazione instauratasi, per questa specifica iniziativa, con il Pontificio Istituto Orientale (P.I.O.) in Roma, presso la cui sede i lavori congressuali si sono tenuti. Sentiamo dunque l'obbligo di ringraziare, oltre all'allora Presidente dell'A.I.S.B. Prof. Antonio Garzya e a tutto il Consiglio Direttivo per il sostegno datoci nella fase organizzativa, anche e soprattutto l'allora Rettore del P.I.O. Prof. Cyril Vasil, S.I., per la convinta adesione, per il supporto all'iniziativa e per l'ospitalità concessaci presso la sede dell'Istituto da lui diretto. Siamo inoltre grati a quanti del personale della Segreteria e della Biblioteca del P.I.O. hanno contribuito al buon esito della Giornata per i suoi aspetti materiali e pratici. Un valido ausilio in tal senso è venuto anche dalle colleghe Dott.ssa Aleksandra Filipović e Dott.ssa Renata Caruso, che ci hanno generosamente coadiuvato nella risoluzione di tanti piccoli e grandi problemi: giunga loro l'espressione della nostra sincera gratitudine.

L'iniziativa si è valsa del valido sostegno e concorso del Comitato Nazionale per le Celebrazioni del Millenario della Fondazione dell'Abbazia di S. Nilo a Grottaferrata: ci corre per questo l'obbligo – e abbiamo il piacere – di ringraziare vivamente il Presidente, Prof. Santo Lucà, e il Segretario Dott. Gianfranco Proietti.

Un fondamentale contributo e sostegno finanziario all'iniziativa è giunto dall'Assessorato all'Ambiente e Cooperazione tra i Popoli della Regione Lazio: ringraziamo l'allora Assessore Filiberto Zaratti per l'attenzione con ciò dimostrata al tema del nostro incontro di studio, quale occasione di approfondimento, in chiave storica, delle tematiche dell'incontro e del dialogo fra popoli e fedi diverse nell'Europa e nel Mediterraneo.

Infine, un sentito ringraziamento al collega Prof. Andrea Luzzi, ora Direttore della Rivista di studi bizantini e neoellenici, per la generosa e cordiale accoglienza offerta, all'interno di questo numero, ai contributi della nostra Giornata di Studi.

Filippo BURGARELLA
Francesco D'AIUTO
Vincenzo RUGGIERI

BREVI NOTE GIURIDICHE SU «ORTODOSSIA» ED «ERESIA» NELL'IMPERO ROMANO D'ORIENTE

Il presente contributo non intende affrontare delicate questioni teologiche e dottrinarie, e nemmeno storico-religiose, relative a una tematica così ampia come quella appunto eresia-ortodossia⁽¹⁾; piuttosto cercherà di fornire alcune brevissime note sul problema, di certo non facile, relativo al trattamento degli eretici nell'ambito della civiltà giuridica costantinopolitana. Infatti se già precedentemente ebbi occasione di trattare tale problematica da un punto di vista esclusivamente canonico con riferimento alla ricezione degli eretici «pentiti»⁽²⁾, ora tenterò di inquadrare tale argomento da un punto di vista prettamente storico-giuridico.

* * *

L'imperatore romano d'Oriente non è stato esente dalla problematica eresia-ortodossia, anzi è proprio tra le prerogative dell'imperatore stesso, il βασιλεύς, quella di difendere la fede, l'ortodossia e reprimere le eresie⁽³⁾, essendo l'imperatore «stabilito da Dio come supervisore per gli

(1) Sulla tematica per un primo approccio, si segnala: V. GROSSI, *Eresia-Eretico*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, coll. 1187-1191; id., *Ortodossia*, ibid., II, coll. 2544-2545; mentre per una sintesi sulle varie teorie scientifiche cf. M. SIMON – A. BENOTT, *Giudaismo e Cristianesimo*, Roma-Bari 1985, (trad. it.), pp. 269-287. Infine per quanto riguarda l'origine del termine stesso «eresia» cf. F. WINKELMANN, *Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike*, in *Koivwvia* 6 (1982), pp. 89-109.

(2) D. CECCARELLI MOROLLI, *Some brief notes about how the Church received heretics in Orient in agreement of the «Sacri Canones» of the Ecumenical Councils of the 1st Millennium*, in *Iura Orientalia* 3 (2007), pp. 66-72.

(3) D. CECCARELLI MOROLLI, *Breve introduzione alla formazione storica del diritto bizantino: i giuristi dell'Impero Romano d'Oriente*, Tiranë 2007 (Quaderni dell'Istituto Cattolico delle Scienze e delle Attività Sociali e Educative «Anton Luli», 2), pp. 21ss.; P. SINISCALCO, *Sui termini imperium e sacerdotium*, in *Rendi-*

affari esterni della Chiesa»⁽⁴⁾. Anzi il ruolo attivo del βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων appare chiaramente in tale direzione a partire sin dall'opera codificatrice di Giustiniano (527-565). Tuttavia ritengo che già l'opera di Teodosio I (imp. 378-395), cui Giustiniano si rifà, sia il «punto di partenza» del nostro discorso. Giustiniano, a sua volta, influenzerà tutta la legislazione successiva, ossia il cosiddetto *ius Byzantinum*⁽⁵⁾, che costantemente si rifarà al *Corpus Iuris Civilis*, senza che – riguardo alla nostra tematica – si osservino notevoli variazioni (a differenza di altri aspetti che, invece, hanno subito nel corso del processo evolutivo storico cambiamenti anche significativi).

In effetti, proprio l'imperatore Teodosio I detto «il Grande» pone le basi normative riguardo lo *status* giuridico di eretici e di apostati nel suo celebre *Codex Theodosianum* (CTh). Teodosio sembra anzi – a mio sommosso avviso – gettare le basi giuridiche relative alla sfera di attività imperiale bizantina circa l'avversione agli eretici, agli scismatici e agli apostati. La direzione di Teodosio appare chiara: l'editto del 380 (CTh. XVI, 1, 2)⁽⁶⁾ proclama la religione cristiana quale religione ufficiale dell'Impero, attuando così una politica religiosa tutta tesa da un lato alla difesa dell'ortodossia e all'eliminazione delle eresie e dall'altro alla separazione completa e definitiva tra Cristiani ed Ebrei. Di tale politica faranno subito le spese gli Ebrei, che vedono deposto il loro «patriarca» (nell'anno 415) e, nonostante la religione ebraica sia ancora tollerata (CTh. XVI, 8, 10. 25, 27), nel 438 agli Ebrei verranno vietate tutte le cariche civili e militari dell'Impero⁽⁷⁾, creando così una discriminazione che peserà per secoli⁽⁸⁾ sulle comunità ebraiche sparse

conti dell'XI seminario «Da Roma alla Terza Roma. Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca» (Roma, 21 aprile 1991), Roma 1994, pp. 1-8. Cf. anche C. G. PITSAKIS, *Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la questione des ordres juridiques*, in *Rendiconti dell'XI seminario «Da Roma alla Terza Roma» cit.*, pp. 107-123.

⁽⁴⁾ Così già si esprimeva Costantino, cf. *Vita Constantini*, 4, 24 in J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* (da ora: PL), vol. 20, col. 1172A-B.

⁽⁵⁾ D. CECCARELLI MOROLLI, *Diritto Bizantino*, in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, ed. E. FARRUGIA, Roma 2000, pp. 234-237; ID., *Breve introduzione cit.*, *passim*.

⁽⁶⁾ J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Milano 1998, p. 36.

⁽⁷⁾ D. CECCARELLI MOROLLI, *Patriarcato*, in *Diccionario General de Derecho Canonico* [in corso di stampa].

⁽⁸⁾ Per alcune riflessioni successive sul tema si veda O. BUCCI, *Germanesimo e Romanità*, Napoli 2004, *passim*.

dapprima nell'Impero e poi nel mondo intero. L'attività giuridica e politica *in re ecclesiastica* di Teodosio è graditissima alla Chiesa e S. Ambrogio non esita a dichiarare l'imperatore «*meae mentis interpret*»⁽⁹⁾.

Ma, Teodosio, va oltre: getta infatti le basi per una «classificazione» di «alieni», cioè fa un distinguo tra eretici che divengano scismatici oppure apostati. Osserva al riguardo M. P. Baccari: «l'apostasia (...) è considerata dal "legislatore" pericolo grave perché corrompe la società. Quindi l'Impero cristiano si difende dall'apostasia e in genere anche dalle eresie con molta fermezza, mediante l'applicazione di pene talvolta gravissime»⁽¹⁰⁾; infatti Teodosio definisce «*dementes vesanosque*» (CTh. XVI, 1.2) coloro che non seguono la disciplina apostolica e pertanto l'imperatore si riserva pene discrezionali. L'apostata (ἀποστάτης, CTh. XVI, 7, 7) – come ha rilevato ancora la Baccari⁽¹¹⁾ – è colui che compie un tradimento della fede e una profanazione del battesimo (CTh. XVI, 7, 4: «*ii, qui sanctam fidem prodiderint et sanctum baptismum profanaverint*»). L'apostasia (ἀποστασία) produce dunque incapacità giuridiche rilevanti: da quella di testimoniare (CTh. XVI, 39, 11) fino alla *testamenti factio*⁽¹²⁾, seppur con delle variazioni nel corso del tempo; il patrimonio degli apostati è pertanto «congelato» e trasferito ai Cristiani «*ab intestato Christianitatem sectantibus propinquis potissimum deferatur*». L'attività giuridica di Teodosio per contrastare l'eresia è ampia (CTh. XV, 5, 26), tanto è che i figli, Arcadio e Onorio, a distanza di pochissimo tempo dalla morte del loro padre Teodosio, nel marzo del 395, definiscono «*innumerae*» le leggi emanate in materia⁽¹³⁾. Addirittura proprio sotto l'imperatore Teodosio viene citato il termine *esorcista* nella costituzione imperiale (del 17 giugno 390)⁽¹⁴⁾ dando così rilievo anche all'aspetto degli esorcismi.

Tutti questi atti giuridici da parte del βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων, tuttavia,

⁽⁹⁾ Ambr., *Ep.* 53 [PL 16, col. 1166]: «Ambrosius Theodosio imperatori. Te, Imperator, arbitrum teneo affectus mei, te meae mentis interpretem».

⁽¹⁰⁾ M. P. BACCARI, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*, in *Apollinaris* 54 (1981), pp. 538-581: 543.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 547.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, pp. 574ss.

⁽¹³⁾ M. P. BACCARI, *Variazioni semantiche in tema di «esorcista» CTh. XII, 1, 121 e D. 50, 13.1.3*, in *Atti del 5° Colloquio Giuridico (8-10 marzo 1984) «I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa»*, Città del Vaticano 1985 (*Utrumque Ius*, 12), pp. 367-368.

⁽¹⁴⁾ CTh. XII, 1, 121; cf. BACCARI, *Variazioni semantiche cit.*, p. 370.

non sono frutto di sporadiche concezioni di un singolo imperatore o di personalismi politici posti in essere dall'imperatore romano al fine di «ingraziarsi» la Chiesa. Al contrario essi sono il frutto logico di una posizione già enunciata proprio nell'editto del 380 (CTh. 16, 1, 2) che divide il mondo, anzi l'Impero, in due categorie di persone fisiche: i Cristiani e i *reliqui*, ossia i restanti, tutti gli altri che non siano Cristiani, gli «alieni» (diremmo noi oggi, *sic et simpliciter*). La rilettura della costituzione teodosiana ha posto non pochi problemi, primo fra tutti la critica alla concezione del Mommsen (1813-1903) che liquidava la tematica «eresia-ortodossia» con i concetti di *Staatsreligion* e *Staatsbürger*, concetti che oggi appaiono alquanto riduttivi se non addirittura superati⁽¹⁵⁾.

L'impianto, anzi direi l'assunto dogmatico di Teodosio I, viene ripreso – come accennavo sopra – da Giustiniano nel *Codex* (C. I, 1, 1), seppur con delle variazioni nomotecniche. Anzi se Teodosio pone la nostra tematica nel suo Codice – CTh. XVI – Giustiniano senza esitazioni la anticipa addirittura nel C. I⁽¹⁶⁾; assegnando così, dal punto di vista nomotecnico, massima importanza a tale materia, essendo tale «attenzione» posta addirittura nell'*incipit* del codice stesso. Al riguardo osserva, sintetizzando molto bene, la Baccari: «Il mutamento della sistematica delle costituzioni dei rispettivi titoli del Codice teodosiano e gli usi del termine apostata confermano come vi sia, in prosieguo di tempo, una tendenza a comprendere nel concetto di *haereticus* tutti coloro che non sono cristiani ortodossi»⁽¹⁷⁾.

Se con Teodosio il concetto di *haereticus* non è ancora giuridicamente formato o perfezionato, preferendosi *apostata*, con Giustiniano si compie un allargamento della concezione in quanto eretico è anche il giudeo o il pagano⁽¹⁸⁾. La legislazione giustinianea sembra dunque rifarsi ampiamente a quella teodosiana, né avrebbe potuto fare diversamente. Ma, più che un superamento della legislazione teodosiana, Giustiniano pone in essere una puntualizzazione, un chiarimento della stessa e, se vogliamo, un «perfezionamento».

(15) Cf. M. P. BACCARI, *Comunione e cittadinanza (a proposito della posizione giuridica di eretici, apostati, giudei e pagani secondo i Codici di Teodosio II e Giustiniano I)*, in *Studia et Documenta Historiae Iuris* 57 (1991), pp. 264ss.

(16) CTh. XVI, 6, 65 sembra in sostanza passare intatto in C. I, V, 5, secondo il Gouillard; cf. J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin des origines au XII^e siècle*, in *Travaux et Mémoires* 1 (1965), pp. 299-324 [rist. in ID., *La vie religieuse à Byzance*, London 1981 (Variorum Reprints), nr. 1], p. 300.

(17) BACCARI, *Comunione e cittadinanza* cit., p. 270.

(18) Cf. C. I, 5, 18 e 20.

Con Giustiniano, infatti, la legislazione imperiale provvede a escludere definitivamente e tassativamente ogni forma di eresia e di apostasia dal *ius romanum*⁽¹⁹⁾ con esclusione della cittadinanza⁽²⁰⁾, quella cittadinanza che la *constitutio antoniniana* aveva esteso a tutti i sudditi dell'Impero; inoltre vengono anche eliminate le capacità di: fare e ricevere donazioni, alienare, fare testamento (a esclusione delle donazioni a favore di figli ortodossi), accedere a cariche e uffici pubblici civili o militari; infine si giunge a considerare i matrimoni un atto di semplice coabitazione (*συνοικέω*)⁽²¹⁾; in sostanza viene affermato il principio: «fuori dell'Impero cristiano non v'è salvezza», e di tale legislazione massimamente gli Ebrei, che vengono considerati al pari degli eretici e degli apostati, subiscono le conseguenze, forse, più negative, come già accennato sopra.

L'importanza di Giustiniano risiede – a mio avviso – in un punto non sempre sottolineato dalla storiografia canonistica, aspetto che ritengo di rilevanza giuridica fondamentale, ossia il conferimento di forza di legge ai *κανόνες*⁽²²⁾. Ancora oggi la «politica» *in re ecclesiastica* di questo grandissimo imperatore è oggetto di studio e in parte anche di posizioni scientifiche controverse⁽²³⁾. Tuttavia sul piano formale e sostanziale del diritto senza dubbio la Nov. 131, attribuite *vis legis* ai *sacri canones*, va a creare un «modello» di integrazione tra *νόμοι* e *κανόνες*, che sarà caro a tutta la storia imperiale romana d'Oriente. Entrambi gli ordinamenti, quello imperiale romano e poi bizantino basato sui *nomoi* e quello ecclesiastico-canonico, formatosi nel corso dei primi cinque secoli dell'era cristiana, basato sui *canones*, vengono così nell'Impero d'Oriente a saldarsi. In buona sostanza si giunge alla creazione di un «sistema» che in Oriente è stato definito, spesso, come

(19) C. 1, 5, 8; 1, 7, 3; 1, 5, 20.

(20) C. 1, 11, 10, 1 e 6.

(21) BACCARI, *Comunione e cittadinanza* cit., pp. 178-283.

(22) Nov. 131; C. 1, 3, 44 [45].

(23) Per molto tempo si è seguita, ad esempio, la lettura che diede B. BIONDI, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, ser. II, Scienze Giuridiche, 48), pp. 117-148. Mentre più recentemente, da molti studiosi, si è rivisitato tale ruolo in veste maggiormente critica, per es. M. V. ANASTOS, *Justinian's despotic control over the Church as illustrated by his edicts on the Theopaschite formula and his letter to Pope John II in 533*, in *Mélanges G. Ostrogorsky*, II, Belgrad 1964, pp. 1-11 [rist. in *id.*, *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979 (Variorum Reprints), nr. IV].

«cesaropapismo»⁽²⁴⁾, ma che in realtà fu – almeno sulla carta – improntato a quella stessa *συμφωνία* tra Impero e Chiesa, sancita giuridicamente proprio dallo stesso Giustiniano. Dunque *alea iacta est* e gli imperatori romani d'Oriente, che già a partire da Costantino si consideravano *ἐπίσκοποι τῶν ἐκτός*⁽²⁵⁾, proseguono sulla scia di Teodosio e soprattutto di Giustiniano, combattendo ogni forma di eresia, in difesa della fede ortodossa e parimenti in ossequio ai *sacri canones* che posseggono appunto forza di legge nell'Impero tutto.

Quanto sancito dunque da Teodosio I e poi da Giustiniano, viene ampiamente ripreso senza eccessive variazioni da tutta la legislazione imperiale d'Oriente successiva. Così ad esempio CTh. XVI, 4, 65 e C. I, V, 5 passano nell'*Epanagoge Aucta* (Tit. LIII), composta dopo la morte di Leone VI (912), e nell'*Ecloga a Prochiron Mutata* (tit. xxxvi) e – come ha sostenuto Gouillard – vi è una «omologazione» giuridica degli eretici, tanto è che C. I, V, 6 viene ripreso dai *Basilika* (I, 1, 22)⁽²⁶⁾. Anzi si può affermare con buona tranquillità che il diritto bizantino sembra riprendere, dall'età post-giustiniana fino all'*Hexabiblos* di Costantino Armenopulo, ultimo giurista dell'Impero d'Oriente⁽²⁷⁾, le coordinate giuridiche fissate dal *Corpus Iuris Civilis*. Qualche breve esempio aiuterà a comprendere meglio quanto ora asserito.

Tutte le raccolte giuridiche bizantine principiano con l'*incipit* ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότης Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ seguito dal nome degli imperatori promulganti la legge in questione. Quindi vengono sempre dedicati capitoli o titoli alla nostra tematica.

La *Ἐκλογή τῶν νόμων* (*Ecloga*), promulgata dagli imperatori isaurici, al cap. 4° riprende quanto asserito da Giustiniano circa «Ebrei, pagani e eretici»⁽²⁸⁾ e prevede la *poena capitis* per manichei e montanisti (tit. 17, 52).

Il *Πρόχειρος Νόμος* (*Prochiro*), promulgato da Leone VI nell'anno

(24) P. G. CARON, *Corso di Storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I: *Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Milano 1981, pp. 11ss.; GAUDEMET, *Storia del diritto canonico* cit., pp. 35ss.

(25) P. G. CARON, *Constantin le Grand ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός de l'Église Romaine*, in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 22 (1975), pp. 179-188.

(26) Cf. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin* cit., p. 300.

(27) Su Costantino Armenopulo e la sua *Hexabiblos*, cf. CECCARELLI MOROLLI, *Breve introduzione* cit., pp. 93-95.

(28) E. M. FRESHFIELD, *A Manual of Roman Law. The Ecloga published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople*, Cambridge 1926, *passim*.

872, al cap. 29^o, sez. 20^a, commina la pena capitale a chi insegni eresie o a chi compia sacrifici pagani⁽²⁹⁾.

I Βασιλικά (*Basilici*)⁽³⁰⁾, al lib. I, tit. I, riprendono pedissequamente C. I, 1, 1ss., avendo come *incipit*: περὶ τῆς ἀνωτάτω Τριάδος καὶ πίστεως καθολικῆς, καὶ περὶ τοῦ μηδένα τολμᾶν περὶ αὐτῆς δημοσίως ἀμφισβητεῖν⁽³¹⁾, e i capitoli seguenti riprendono i passi del *Codex* di Giustiniiano⁽³²⁾.

Nel Τιπούκειτος (*Tipoukeitos*)⁽³³⁾, sorta di indice ai βασιλικά, attribuito al giudice Patzes, della seconda metà dell'XI secolo⁽³⁴⁾, vengono riconfermate le riduzioni delle capacità giuridiche⁽³⁵⁾, come già asserito dai Βασιλικά stessi. Anzi il *Tipoukeitos* rappresenta un po' la *summa* di tale tematica e dunque mi sia consentito spendere qualche parola su tale

(29) E. M. FRESHFIELD, *A Manual of Eastern Roman Law. The Procheiros Nomos*, Cambridge 1929, pp. 21-29.

(30) Cf. V. ARANGIO RUIZ, *Basilici*, in *Novissimo Digesto Italiano*, II, Torino 1980, pp. 284-285; H. J. SCHELTEMA - N. VAN DER WAL - D. HOLWERDA (eds.), *Basilicorum Libri LX*, Groningen 1953-1988.

(31) «De Summa Trinitate et de Fide Catholica, et ut nemo de ea publice contendere audeat».

(32) B. I, 1, 1 = C. I, 1, 1; B. I, 1, 2 = C. I, 1, 2; B. I, 1, 3 = C. I, 1, 3; B. I, 1, 4 = C. I, 1, 4; B. I, 1, 5 = C. I, 3, 26; B. I, 1, 6 = C. I, 8, 1; B. I, 1, 7 = C. I, 11, 2; B. I, 1, 8 = C. I, 11, 3; B. I, 1, 9 = C. I, 11, 4; B. I, 1, 10 = C. I, 11, 5; B. I, 1, 11 = C. I, 11, 6; B. I, 1, 12 = C. I, 11, 7; B. I, 1, 13 = C. I, 11, 8; B. I, 1, 14 = C. I, 11, 9; B. I, 1, 15 = C. I, 11, 10 pr. § 1; B. I, 1, 16 = C. I, 11, 10 §§ 2-7? *non extat*; B. I, 1, 17 = C. I, 4, 10; B. I, 1, 18 = C. I, 5, 2; B. I, 1, 19 = C. I, 5, 3; B. I, 1, 20 = C. I, 5, 4; B. I, 1, 21 = C. I, 5, 5; B. I, 1, 22 = C. I, 5, 6; B. I, 1, 23 = C. I, 5, 8; B. I, 1, 24 = C. I, 5, 9; B. I, 1, 25 = C. I, 5, 11; B. I, 1, 26 = C. I, 5, 12; B. I, 1, 27 = C. I, 5, 15; B. I, 1, 28 = C. I, 5, 16; B. I, 1, 29 = C. I, 5, 20; B. I, 1, 30 = C. I, 5, 21; B. I, 1, 31 = C. I, 5, 22; B. I, 1, 32 = C. I, 6, 3; B. I, 1, 33 = C. I, 9, 4; B. I, 1, 34 = C. I, 9, 6; B. I, 1, 35 = C. I, 9, 7; B. I, 1, 36 = C. I, 9, 8; B. I, 1, 37 = C. I, 9, 9; B. I, 1, 38 = C. I, 9, 12; B. I, 1, 39 = C. I, 9, 13; B. I, 1, 40 = C. I, 9, 14; B. I, 1, 41 = C. I, 9, 15; B. I, 1, 42 = C. I, 9, 16; B. I, 1, 43 = C. I, 9, 18; B. I, 1, 44 = C. I, 9, 18; B. I, 1, 44 = C. I, 12, 1; B. I, 1, 45 = Nov. 37, §§ 5.6; B. I, 1, 46 = Nov. 37 § 7; B. I, 1, 47 = Nov. 37 § 7; B. I, 1, 48 = Nov. 37 § 8; B. I, 1, 49 = Nov. 131; B. I, 1, 50 = Nov. 42; B. I, 1, 51 = Nov. 109; B. I, 1, 52 = Nov. 144; B. I, 1, 53 = Nov. 146; B. I, 1, 54 = Nov. 132.

(33) Il titolo di questa opera si deve alla corruzione delle prime parole della medesima, cioè: τί ποῦ κεῖται (= «che cosa è dove») in riferimento ai Basilici. Di tale opera possediamo un copioso manoscritto (ca. 500 fogli) presente nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., Vat. gr. 853), risalente probabilmente al XIII secolo.

(34) CECCARELLI MOROLLI, *Breve introduzione cit.*, p. 74.

(35) M. Κριτοῦ τοῦ Πατῆς Τιπούκειτος, *sive librorum LX Basilicorum summarium*, I: lib. I-XII, a cura di C. FERRINI - G. MERCATI, Roma 1914 (*Studi e testi*, 25).

collezione che, pur essendo privata, ritengo importante per la storia del diritto bizantino. Il *Tipoukeitos*, riprendendo il libro I, tit. 1° dei Βασιλικά, afferma il divieto assoluto per gli eretici di avere un proprio luogo di riunione, fa divieto di assemblea degli stessi, proibisce – «omologando» così eretici e pagani – ogni forma di sacrificio religioso o di cerimonia (*illicitae cerimoniae*) e perfino fa divieto agli eretici – ma anche ai «pagani» – di prendere parte agli spettacoli pubblici; inoltre si fa divieto di praticare le arti magiche e divinatorie in quanto per loro tramite sono invocati i demoni. Quindi la nostra collezione prosegue trattando gli Ebrei: Καὶ περὶ τοῦ μὴ θορυβεῖν τοὺς χριστιανοὺς ἡσυχάσαντας τοὺς Ἰουδαίους. Καὶ π(ε)ρὶ τοῦ μὴ ἐπιχορηγεῖσθαι τοῖς αἵρετικοῖς τ(ό)πον, κωλύειν δὲ τὰ παρὰ τῶν ἐλλή(νων) πραττόμενα⁽³⁶⁾. Tuttavia nonostante l'obbligo dei Cristiani di «lasciare in pace i Giudei», a questi ultimi sono sempre riconosciute capacità giuridiche minoritarie e la omologazione tra giudeo e pagano è comunque presente – «qui dicitur iudaeus aut paganus»⁽³⁷⁾ (ἰουδαῖος ἢ ἑλλη(ν)) – e in fine del titolo sono ribaditi una serie di divieti riguardo ai contatti con gli Ebrei, nonché il divieto di costruire nuove sinagoghe μηδὲ κτίζειν νέαν συναγωγὴν («neque edificet novam synagogam»)⁽³⁸⁾. Inoltre vengono citate le varie tipologie di eresie: i manichei, i donatisti, i nestoriani. Da ultimo viene ricordata l'incapacità a testimoniare per gli eretici: «neque haeretici testes fiant: quidam autem testari possunt adversus eiusdem sectae homines tantummodo»⁽³⁹⁾ ed egualmente l'incapacità a redigere testamento.

Col tempo si osserva inoltre che le antiche denominazioni cadono in disuso (Montanisti, Sabbatiani, e così via) in quanto si affacciano nuove forme ereticali; così sotto i Macedoni l'eresia che desta preoccupazione è quella dei Bogomili. Tuttavia sotto i Comneni l'attitudine degli imperatori nel combattere l'eresia resta inalterata, pur essendovi ormai eresie differenti da quelle dei primi secoli del cristianesimo. Non siamo più – per dirla con Gouillard – in presenza di *hérésies nobles* cioè quelle cristologiche, ma in presenza di «deviazioni» circa l'insegnamento dogmatico dei teologi e abbiamo la presenza, dal XII secolo, di

⁽³⁶⁾ *Ibid.*, 4: «Ne turbent christiani iudaeos in quiete degentes sed ne concedatur haereticis locus: vetentur ea quae ab Hellenis fiunt et puniantur ii qui post sanctum baptismum paganam superstitionem amplectuntur».

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, 4.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, 5.

⁽³⁹⁾ *Ibid.*, 4.

sette sincretiche⁽⁴⁰⁾ e come osserva ancora Gouillard «la multiplication des procès d'hérésie n'est peut-être qu'une illusion provoquée par le lacunes de notre information»⁽⁴¹⁾.

E infine Armenopulo (ca. 1320-1383 ca.), ultimo giurista dell'Impero, nel suo *Hexabiblos* al tit. XI tratta appunto «de Iudaeis, paganizantibus et haereticis»⁽⁴²⁾ riassumendo quanto sancito dai *Basilika* e quindi dalla legislazione giustiniana ad essi afferente.

In parallelo alla legislazione imperiale o alle opere di *ius civile* di giuristi bizantini, i *sacri canones* del primo millennio sanciscono una completa separazione tra Cristiani ortodossi e gli altri, cioè Ebrei, eretici, apostati e scomunicati. La legislazione canonica attua la sopra accennata *συμφωνία* stabilita e concepita proprio da Giustiniano⁽⁴³⁾, provvedendo – riguardo agli eretici – a comminare pene canoniche in addizione a quelle civili imperiali. La collezione canonica detta gli *85 Canoni degli Apostoli*⁽⁴⁴⁾ al can. 10 prevede la scomunica per chi si unisca in preghiera con chi sia stato scomunicato (*ἀκοινώνητος*) e al can. 11 viene inflitta la pena di deposizione per l'ecclesiastico che si unisca in preghiera con altro ecclesiastico scomunicato⁽⁴⁵⁾. Il can. 5 del Concilio Niceno I (anno 325) raccomanda che la sentenza di scomunica avverso gli scomunicati abbia forza di legge⁽⁴⁶⁾. Assimilati agli eretici e agli scomunicati sono gli Ebrei, con i quali si fa divieto di qualunque contatto secondo quanto affermato sia dai canoni 65 e 70 degli «85 Canoni degli Apostoli»⁽⁴⁷⁾ che dal can. 2 del sinodo di Antiochia (anno

⁽⁴⁰⁾ GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin* cit., pp. 299ss.

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, p. 312.

⁽⁴²⁾ G. E. HEIMBACH, *Constantini Armenopuli Manuale Legum sive Hexabiblos*, Lipsiae 1851, pp. 766ss.

⁽⁴³⁾ D. KARAMBOULA, *Symphonia und politike asymphonia*, in *Byzantinische Zeitschrift* 95/2 (2001), pp. 588-604; P. P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Roma 1972 (*Orientalia Christiana Analecta*, 192); PITSAKIS, *Empire et Eglise* cit.

⁽⁴⁴⁾ D. CECCARELLI MOROLLI, *Alcune riflessioni intorno ad una importante collezione canonica delle origini: «Gli 85 Canoni degli Apostoli»*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 6/1 (2002) [= *Miscellanea Capizzi*], pp. 151-175.

⁽⁴⁵⁾ D. SALACHAS, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO*, Roma-Bologna 1997, pp. 309-313.

⁽⁴⁶⁾ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, p. 8.

⁽⁴⁷⁾ SALACHAS, *Il diritto canonico* cit., p. 313.

341)⁽⁴⁸⁾ ma anche poi dal can. 11 del Concilio Trullano⁽⁴⁹⁾ «cum Iudaeis conversandum vel colloquendum non est vel ab eis medicinae accipiendae non sunt»⁽⁵⁰⁾. Vi è da notare che – a differenza della legislazione civile imperiale – dal *corpus* dei *sacri canones* emerge una sorta di definizione di chi sia «eretico». Infatti il can. 6° del Concilio Costantinopolitano I (anno 381) trattante la problematica di chi possa accusare lecitamente un vescovo, statuisce: αἵρετικούς δὲ λέγομεν τοὺς τε πάλαι τῆς ἐκκλησίας ἀποκηρυχθέντας καὶ τοὺς μετὰ ταῦτα ὑφ' ἡμῶν ἀναθεματισθέντας, πρὸς δὲ τούτοις τὴν πίστιν μὲν τὴν ὑγιῆ προσποιουμένους ὁμολογεῖν, ἀποσχίσαντας δὲ καὶ ἀντισυνάγοντας τοῖς κοινωνικοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις⁽⁵¹⁾; dunque «eretici» sono coloro che sono stati banditi dalla Chiesa, quindi privati della *ecclesiastica communio*, ma anche coloro che sono stati condannati da un Concilio così come coloro che mostrano di professare la fede ortodossa ma invece sono separati dai vescovi in comunione e che poi si riuniscono contro gli stessi vescovi.

* * *

In margine a quanto detto è possibile trarre qualche breve considerazione.

La Chiesa e l'Impero Romano d'Oriente sono uniti nella repressione delle eresie e nella vigilanza sulla fede ortodossa. All'imperatore è riservata la prassi amministrativa nel reprimere o prevenire mediante apposite pene secolari, mentre alla Chiesa – con i «sacri canoni» – è dato il compito di confutare le eresie sul piano dottrinale e condannare canonicamente le medesime nonché comminare pene ecclesiastiche (la scomunica). Questo assetto che gli Illuministi poi definirono nella loro storiografia *sic et simpliciter* «alleanza tra trono e altare», tuttavia in Bisanzio – come sappiamo dal processo evolutivo storico – non fu

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁹⁾ D. SALACHAS, *La normativa del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamon, Aristenos*, in *Oriente Cristiano* 31/2-3 (1991) [numero monografico], p. 102.

⁽⁵⁰⁾ *The Council in Trullo revisited*, ed. by G. NEDUNGATT – M. FEATHERSTONE, Roma 1995 (Kanonika, 6), p. 81

⁽⁵¹⁾ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., pp. 33-34; testo latino: «hereticos autem dicimus et qui olim ab ecclesia abdicati sunt, et qui sunt postea a nobis anathematizati; ad haec autem et eos, qui se sanam quidam fidem confiteri prae se ferunt, avulsi autem sunt et abscissi et adversus canonicos nostros episcopos congregationem faciunt».

sempre vissuto in regime di «sinfonia» come aveva desiderato Giustiniano nelle sue *Novellae*. Le varie «crisi eretiche»⁽⁵²⁾ – principiando dal monofisismo e prima dal nestorianesimo, poi quella del monotelismo e quindi dell'iconoclasmo fino a sfociare poi nel problema del *Filioque* che causò lo strappo definitivo tra Roma e Costantinopoli – sono esempi di momenti di tenuta del sistema oppure di crisi dello stesso. Allo stesso tempo alcune eresie vennero combattute in perfetta sintonia tra imperatore e Chiesa⁽⁵³⁾.

Alcuni brani del *Codex* di Teodosio o del *Codex* di Giustiniano riflettono ancora la preoccupazione per eventuali «rigurgiti» del paganesimo, ma col tempo tale fenomeno venne ovviamente a scomparire del tutto, restando un fenomeno residuale più di tipo magico che di tipo «pagano» vero e proprio. Nondimeno tutte le collezioni successive all'opera codificatrice giustiniana citano pene severe o severissime per chi praticasse la magia, considerando così «pagani» coloro che si dedicavano a tali pratiche. A mio sommosso avviso, la legislazione teodosiana pone basi, direi, granitiche per tutta la legislazione successiva (si pensi ad esempio alla figura e al ruolo dell'esorcista). Sul piano giuridico, ma anche su quello canonico, non si fa distinguo tra eresia vera e propria – come la intendiamo noi oggi – e apostasia. I Bizantini ponevano di fatto eretici e apostati sullo stesso piano formale e materiale; verso costoro non vi era alcuna possibilità di «successo», sia per le pene inflitte (*poena capitis*) sia perché venivano automaticamente considerati, *ipso iure*, non più *cives* dell'Impero e dunque privati di tutti i diritti di cittadinanza, assumendo così con la loro scelta, ovviamente se protratta e visibile, la condizione di *alieni*. Discorso a parte merita la condizione degli Ebrei. L'abrogazione del «patriarcato ebraico» getta solide basi per una discriminazione giuridica e sostanziale che peserà moltissimo. Qui si osserva una continua e totale armonia tra Chiesa e Impero d'Oriente, convergente sempre sulla perfetta discriminazione e sul divieto di contatto.

⁽⁵²⁾ In merito a un *excursus* sulle eresie nella civiltà bizantina cf. J. F. HALDON, *Byzantine in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, pp. 337-348.

⁽⁵³⁾ Resta fuori da tale argomento la sopravvivenza del paganesimo che nella storia bizantina si è comunque, nonostante gli sforzi degli imperatori e della Chiesa, protratto a lungo. In merito a tale delicato problema si veda F. R. TROMBLEY, *The Survival of Paganism in the Byzantine Empire during the pre-Iconoclastic period (570-727)*, Ann Arbor, MI 1981; ID., *The Council in Trullo (691-2): a study of the canons relating to paganism, heresy and the invasions*, in *Comitatus* 9 (1978), pp. 1-18.

Chiaramente se gli eretici vengono perseguitati e puniti, gli Ebrei vengono maggiormente tollerati; tuttavia le limitazioni loro imposte (divieto ad es. di assumere cariche pubbliche sia civili che militari e altre riduzioni della capacità giuridica) creano una separazione che genera una categoria di cittadini – diremmo noi oggi – di «seconda classe». Solo oggi la Chiesa Cattolica ha avuto il coraggio – a partire da Giovanni Paolo II (â 2005) – di attuare una «purificazione della memoria» e la vigente legislazione orientale rappresenta un *codex* non solo orientale ma anche ecumenico⁽⁵⁴⁾, fermo restante il diritto nativo da parte della Chiesa stessa di voler e poter «definire» coloro che «si separano» perché non ne condividono i dogmi oppure l'insegnamento dottrinale.

Pontificio Istituto Orientale

DANILO CECCARELLI MOROLLI

⁽⁵⁴⁾ D. CECCARELLI MOROLLI, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo. Aspetti ecumenici della legislazione canonica orientale*, Palermo 1998 (Quaderni di «Oriente Cristiano», Studi, 9), *passim*.

L'IMMAGINE DELL'ERETICO NELL'ARTE MEDIOBIZANTINA

Le sorti della rappresentazione dell'eretico nell'arte prodotta, tra IX e XII secolo, a Bisanzio e nei territori ad essa confessionalmente collegati non si discostano di molto da quelle della tradizione testuale di segno eterodosso. Così come non si ha conoscenza dei contenuti del pensiero ereticale se non nell'ambito di scritti apologetici ortodossi, che fanno aggio su citazioni di autori considerati eretici per poi dimostrarne, con opportune argomentazioni, contraddizioni e mendacità⁽¹⁾, ugualmente non conosciamo immagini di eretici se non attraverso opere concepite e realizzate in ambiente ideologicamente e religiosamente avverso, con tutti quei condizionamenti che da un simile atteggiamento possono scaturire⁽²⁾. Sicuramente saranno esistite, in determinati ambienti e per quei limitati periodi di tempo in cui le eresie hanno prevalso, immagini propagandistiche di stampo eterodosso: la rappresentazione del concilio dell'815, su cui ci soffermeremo più avanti per le polemiche interpretazioni conservate nei Salteri, avrà pur avuto una sua controparte ufficiale, volta ad assegnarle un posto di ugual dignità tra gli altri concili ecumenicamente riconosciuti, ma di ciò nulla si sa e nulla si conserva: nulla si sa perché, ancora una volta, le fonti ortodosse tacciono su questo punto, compiacendosi invece di attribuire

(¹) Vedi ad esempio gli stralci degli atti del concilio iconoclasta dell'815 noti solo attraverso la *Refutatio et eversio* di Niceforo: J. FEATHERSTONE (ed.), *Nicéphorus patriarcha Constantinopolitanus, Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 33).

(²) Per alcune riflessioni sull'immagine che fonti scritte e fonti iconografiche ortodosse ci restituiscono degli eretici e del loro pensiero vedi ora A. CAMERON, *How to read Heresiology*, in *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), pp. 471-492: 473. Segnalo inoltre una rapida panoramica su alcune delle opere di cui qui ci occuperemo in E. VINOGRADOVA, *Theological Controversy, Heresy and Byzantine Art: an Approach*, in *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and some other Studies on the Heresies and the non-Christian Religions*, ed. by A. RIGO - P. ERMILOV, Roma 2010 (Quaderni di Néa 'Póμῃ, 4), pp. 159-172.

agli eretici una sorta di «iconografia debole», fatta di frivoli bamboleggiamenti agresti e ludici, se non addirittura di una turpe e stralunata deformazione della canonica iconografia cristiana⁽³⁾; e nulla si conserva, ovviamente, per le epurazioni che, come detto sopra, hanno coinvolto anche i testi eterodossi.

Per prendere contatto con l'eretico bizantino dobbiamo quindi affidarci alle immagini che di esso gli ortodossi ci hanno lasciato e guardarlo attraverso una lente di conseguenza deformante, offerta agli occhi del fedele con tutti quegli accorgimenti iconografici che potevano mettere in risalto la sua malvagità e la sua distanza dalle verità di fede. La caratterizzazione negativa della sua effigie non si limita poi solo alla fase dell'esecuzione dell'opera, ma segna anche l'*afterlife* di molte miniature, oggetto dell'accanimento di zelanti monaci che, nel corso del tempo, sfigurarono i volti e le figure degli eretici ivi rappresentati, contribuendo a conferire ulteriore distorsione e nebulosità a quelle immagini⁽⁴⁾. Questo stato di fatto rende arduo, ma anche necessario, il lavoro di ricomposizione della fisionomia dell'eretico, che intraprendiamo a partire da questi volti sbiaditi e tormentati (fig. 1), una sorta di foto segnaletica che ci possa consentire di risalire all'identità e al carattere dei personaggi, oltre che all'immagine che di essi ci si proponeva di trasmettere.

⁽³⁾ D'obbligo il rinvio ai ben noti passi della *Vita* di s. Stefano il Giovane che illustrano le devastazioni delle immagini sacre nella chiesa delle Blacherne e nel Milion e la loro sostituzione con decorazioni di carattere marcatamente profano. Cf. in proposito *La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre*, édition et traduction par M.-F. AUZÉPY, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 3), p. 222 n. 206 (Blacherne) e pp. 264-265 (Milion); L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): the Sources. An Annotated Survey*, Aldershot 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 7), pp. 226-227.

⁽⁴⁾ Per un esempio si veda la miniatura in un codice della seconda metà dell'XI secolo con le *Omélie* di Gregorio Nazianzeno (Athos, Moné Panteleimonos, 6, f. 123r) che doveva rappresentare Ario in penitenza all'interno di una cornice semilunata, di cui resta solo la cornice stessa e il nome dell'eretico, tutto il resto essendo stato deliberatamente eraso da qualche zelante monaco: cf. G. GALAVARIS, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton, N.J. 1969 (Studies in Manuscript Illumination, 6), p. 148, tav. xxx, fig. 155. La posizione originaria di Ario si può forse ricavare dal confronto con altre due miniature athonite (il sopra citato Athos, Moné Panteleimonos, 6, f. 242r e l'Athos, Moné Iviron, 271, f. 272v), dove però il personaggio raffigurato in *proskynesis* entro la nicchia semilunata è l'imperatore di fede ariana Valente (*ibid.*, tav. xxxiv, pp. 146-148, figg. 177-178).

La miniatura, che abbiamo appena nominato, sarà il *medium* artistico cui più faremo riferimento, perché proprio nell'ambito della produzione libraria si conserva la maggioranza di iconografie che hanno per soggetto gli eretici, per lo meno per il periodo che ci riguarda. La pittura monumentale, a parte poche eccezioni come gli affreschi del nartece della chiesa di Gelati⁽⁵⁾ degli inizi del XII secolo, non offre esempi, che sono invece più frequenti sia prima che dopo, ovvero in epoca altomedievale e in età tardo e post-bizantina⁽⁶⁾. In particolare per le età più precoci abbiamo la menzione di cicli concernenti i concili ecumenici, sia in ambito occidentale (atrio di S. Pietro a Roma nel 712, chiesa di S. Pietro a Napoli nel 766-767)⁽⁷⁾, sia a Costantinopoli, presso

(⁵) E. GEDEVANISHVILI, *Some Thoughts on the Depiction of the Ecumenical Councils at Gelati*, in *Iconographica* 6 (2007), pp. 54-60, con bibliografia precedente.

(⁶) Per l'epoca pienamente medio bizantina, a parte il caso di Gelati sopra citato, non abbiamo altre attestazioni certe. Troppo vaghe sono ad esempio le parole nell'epigramma che accompagnava la decorazione del Chrysotriklinos voluta da Michele III (*Anth. Graeca*, I, 106; C. MANGO *The Art of the Byzantine Empire, 324-1453. Sources and Documents*, Toronto-Buffalo-London 1986, p. 184): i riferimenti alle eresie dissipate dall'immagine di Cristo splendente al di sopra del trono imperiale non autorizzano difatti a congetturare la presenza nel programma iconografico di immagini di eretici condannati. Più tardi (sec. XIV) sono poi da considerare gli affreschi, ridotti ormai a poveri lacerti, con la rappresentazione di concili nella chiesa di S. Nicola a Myra: cf. Ch. WALTER, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris 1970 (*Archives de l'Orient Chrétien*, 13), p. 119; N. THIERRY, *L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XI^e siècle au XIV^e*, in *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975), pp. 73-111: 110, fig. 47. Troppo rovinati per poter essere valutati sono infine gli affreschi nella Tokali Kilise con Storie di s. Basilio, che in alcuni episodi dovevano toccare temi della polemica contro gli Arian, vedi G. DE JERPHANION, *Histoires de Saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans le peintures romaines du Moyen Age*, in *Byzantion* 6 (1931), pp. 535-557: 536-538; A. WHARTON EPSTEIN, *Tokali Kilise, Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington, D.C. 1986 (*Dumbarton Oaks Studies*, 22), pp. 36-37, 77-78, figg. 108-109.

(⁷) Per il ciclo romano vedi WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 24-25, e ulteriore bibliografia alle note successive. Per il ciclo con rappresentazioni dei sei concili ecumenici nel portico della chiesa di S. Pietro a Napoli, fatto eseguire dal vescovo Giovanni nel 766-767 (*Johannis gesta episcoporum Neapolitanorum*, in *MGH, Scriptores rerum langobardicarum et italicarum*, G. WARTZ ed., Hannover 1878, p. 426), vedi A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957, pp. 48-49; WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 22-23; V. LUCHERINI, *L'architettura della cattedrale di Napoli nell'altomedioevo: lo sguardo verso Roma del vescovo-duca Stefano II (766-794)*, in *Hortus Artium Medievalium* 13 (2007), pp. 51-72: 55-58.

il palazzo imperiale e all'interno del *Milion* (post 680)⁽⁸⁾. Dal dettato delle fonti che ricordano queste rappresentazioni, estremamente stringate e spesso criptiche nell'uso di alcuni vocaboli, non è possibile arguire in che modo fosse precisamente articolata l'iconografia⁽⁹⁾. Per un certo tempo si è ritenuto che un termine di confronto per i perduti esempi di Roma e Costantinopoli potesse essere offerto dal ciclo musivo della basilica della Natività di Betlemme. I mosaici dispiegati lungo la fascia mediana delle pareti della navata centrale, a nord sei concili provinciali e a sud i sette concili ecumenici, tradizionalmente datati, per lo meno i primi, al principio dell'VIII secolo sulla base di valutazioni stilistiche e per il carattere prettamente aniconico delle loro rappresentazioni, vengono ora attribuiti tutti al XII secolo, sulla scorta di un ravvicinato riesame delle stesure musive condotto dal Kühnel, che ha messo in risalto l'omogeneità di tecniche esecutive e la coerenza degli strati di preparazione⁽¹⁰⁾. Comunque li si voglia datare, i mosaici di Betlemme, per la loro configurazione aniconica, tutta giocata su complesse e scin-

(⁸) GRABAR, *L'iconoclasme byzantin* cit., pp. 55-57, 155-158; cf. inoltre la bibliografia citata *supra* n. 3.

(⁹) Sintomatico è il caso della misteriosa *Botarea*, contenente la rappresentazione dei sinodi vaticani, di cui parla il *Liber Pontificalis* nella vita di papa Costantino: su di essa si pronunciò a suo tempo J. B. BURY, *A Greek Word in the Liber Pontificalis*, in *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896), pp. 570-571, proponendo una emendazione del testo sostanzialmente non condivisa (WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., p. 25). Vedi inoltre S. SALAVILLE, *L'iconographie des sept conciles oecuméniques*, in *Echos d'Orient* 25 (1926), pp. 144-146; F. LUZZATI LAGANA, *Tentazioni iconoclaste a Napoli*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 26 (1989), pp. 99-115: 110-111; LUCHERINI, *L'architettura della cattedrale di Napoli* cit., pp. 55-56.

(¹⁰) Gli studi più antichi proponevano una differenziazione cronologica tra le due pareti musive – cf. H. STERN, *Les représentations des conciles dans l'église de la Nativité à Bethléem*, in *Byzantion* 11 (1936), pp. 101-152; 13 (1938), pp. 415-459. Vedi anche GRABAR, *L'iconoclasme byzantin* cit., pp. 50-55 – messa in discussione dai lavori più recenti di Gustaf Kühnel: cf. G. KÜHNEL, *Neue Foldarbeiten zur musivischen und malerischen Ausstattung des Geburts Basilika in Bethlehem*, in *Kunstchronik* 37 (1984), pp. 507-513; ID., *Das Ausschmückungsprogramm der Geburtsbasilika in Bethlehem: Byzanz und Abendland im Königreich Jerusalem*, in *Boreas: Münsterische Beiträge zur Archäologie* 10 (1987), pp. 133-149; ID., *Die Konzilsdarstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem: ihre kunsthistorische Tradition und kirchenpolitisch-historischer Hintergrund*, in *Byzantinische Zeitschrift* 86-87 (1993-1994), pp. 86-107. Sui mosaici vedi inoltre J. KOTISCHKY, *Manuel Comnenus and the Reunion of the Churches: the Evidence of the Conciliar Mosaics in the Church of the Nativity in Bethlehem*, in *Levant* 26 (1994), pp. 207-223.

tillanti architetture cupolate ospitanti il testo epigrafico con le determinazioni e gli anatemi pronunciati dal sinodo, non ci restituiscono immagini di eretici, né possono ritenersi normativi per l'iconografia dei concili sviluppatasi in altri contesti, come la serie dei concili esposta a Costantinopoli nel *Milion*: la fonte che ce ne tramanda la memoria, ovvero la *Vita* di s. Stefano Iuniore, pur non descrivendoli, dice che i pannelli erano destinati a fruitori di livello non certo elevato, come stranieri, provinciali e gente comune⁽¹¹⁾. Con questo proposito mal si concilierebbe un apparato illustrativo astratto ed eminentemente epigrafico come quello adottato a Betlemme⁽¹²⁾, vi si vedrebbero più volentieri invece immagini figurate particolarmente esplicite ed icastiche, dalle quali risaltasse con evidenza l'eretico sconfessato e vinto dal pronunciamento sinodale. Ma quali? Come è noto i mosaici del *Milion* ebbero vita alquanto movimentata: la serie dei primi cinque concili fu fatta realizzare da Filippico Bardane (711-713), assieme al proprio ritratto e a quello del patriarca Sergio, omettendo il VI concilio, quello del 680-681, che aveva sancito la condanna del monoteletismo⁽¹³⁾. Le effigi dell'imperatore e del patriarca furono rimosse dal successore di Filippico, il *basilus* Anastasio II, che al loro posto fece inserire la rappresentazione del VI concilio da lui riabilitato. Più tardi, al tempo di Costantino V, tutte le immagini conciliari sarebbero state rimosse e al loro posto l'imperatore iconoclasta avrebbe fatto raffigurare scene di corse circensi e il ritratto di Ouranikos, il proprio auriga favorito. L'episodio narrato nella *Vita Stephani iunioris* è assurdo a vero e proprio *topos* della letteratura sull'iconoclasmo, anche se studiosi come Stephen Gero, Paul Speck e Marie-France Auzépy ne disconoscono la fondatezza, ritenendo la rimozione di pitture storiche commemoranti atti ecclesiastici universalmente accettati un gesto inutile e anzi controproducente in ottica iconoclasta⁽¹⁴⁾. Volendo salvare, almeno in parte, il racconto del diacono

(11) *La vie d'Etienne le Jeune* cit., pp. 264-265.

(12) Ipotesi invece presa in considerazione dalla Auzépy, cf. *La vie d'Etienne le Jeune* cit., p. 265 n. 411.

(13) Cf. J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, pp. 76-82; *La vie d'Etienne le Jeune* cit., pp. 264-265. Sulla figura dell'imperatore Filippico vedi ora J. HERRIN, *Philippikos, «the Gentle»*, in *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, ed. by H. AMIRAV – B. TEN HAAR ROMENY, Leuven 2007, pp. 251-262.

(14) Cf. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources*, Louvain 1977 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 384; *Subsidia*, 52), pp. 113-114; P. SPECK, *Kaiser*

Stefano, autore della *Vita* del santo suo omonimo, possiamo recuperare l'indicazione sulla natura «popolare» di queste immagini, adatte a provinciali e gente comune, ipotizzando che, tra esse, ci fossero anche scene ambientate nell'Ippodromo, dove talvolta eretici o ecclesiastici sfiduciati venivano fatti sfilare per dileggio in groppa ad asini⁽¹⁵⁾, e che una simile immagine possa aver tratto in inganno l'agiografo iconodulo o che addirittura possa esser servita da base per un rifacimento proprio da parte di Costantino V.

Come detto sopra, sono i codici miniati i più ricchi depositari di presenze nel dossier iconografico ereticale e dall'esame di essi è possibile ricavare una casistica delle raffigurazioni più ricorrenti: un primo gruppo di immagini presenta l'eretico nell'atto di compiere quei gesti sacrileghi e quelle violenze nei confronti dei fedeli che gli meriteranno il giusto castigo umano e divino; un secondo gruppo illustra l'inevitabile conseguenza di quegli atti, ovvero il trionfo dell'ortodossia e la sottomissione dell'eretico. Non è infrequente, comunque, la compresenza delle due situazioni nella stessa pagina miniata⁽¹⁶⁾.

La miniatura a corredo dell'omelia *Contro gli Ariani* di Gregorio Nazianzeno, nel Par., Bibl. Nat., gr. 510 (880-883), offre un eloquente esempio di messa in scena degli abomini compiuti dagli eretici (fig. 2): il testo di Gregorio che elenca, con un sapiente gioco di domande retoriche, i crimini commessi dagli ariani è illustrato da una miniatura a piena pagina articolata in tre registri, dove vediamo tre distinti episodi:

Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft, München 1978, pp. 445-447 n. 112b; *La vie d'Etienne le Jeune* cit., p. 265 n. 411, dove la Auzépy propone addirittura che la menzione dell'auriga nella *Vita* di Stefano il Giovane nasca da un travisamento dell'iconografia dell'Ascensione di Elia, eventualmente riprodotta – ma nessuna fonte a noi nota ne fa cenno – all'interno del *Milion*. Crede invece alla effettiva distruzione del mosaico conciliare e alla sua sostituzione con rappresentazioni di corse nell'ippodromo – congruenti a quelle dei concili per il comune sostrato tematico di indole trionfale – GRABAR, *L'iconoclasme byzantin* cit., pp. 48-49 e 155-158.

⁽¹⁵⁾ È noto il caso, riferito da Teofane, del volubile patriarca Anastasio (730-754), sottoposto a questa umiliazione per ordine di Costantino V, contro il quale il patriarca aveva tramato: *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, translated with Introduction and Commentary by C. MANGO and R. SCOTT, Oxford 1997, p. 564.

⁽¹⁶⁾ In generale sull'iconografia degli eretici vedi Ch. WALTER, *Heretics in Byzantine Art*, in *Eastern Churches Review* 3 (1970), pp. 40-49 (ristampato in *id.*, *Studies in Byzantine Iconography*, London 1977, nr. VII); *id.*, *L'iconographie des conciles* cit.

l'incendio di una nave che trasporta ecclesiastici ortodossi; la sacrilega distruzione e l'incendio di edifici di culto e arredi sacri; la mortale tortura di un venerabile ortodosso⁽¹⁷⁾. Per alcuni di questi episodi è possibile risalire ad avvenimenti riportati da storici come Socrate, Sozomeno e Teodoreto, e riconoscere quindi nel vascello del primo registro quello incendiato per ordine dell'imperatore Valente e nelle chiese bruciate nel secondo registro quelle di Mileto che Giuliano l'Apostata fece distruggere⁽¹⁸⁾. L'ipotesi, avanzata da Weitzmann, che anche le miniature derivino da un modello antico, come una eventuale edizione illustrata della *Historia Ecclesiastica* di Sozomeno⁽¹⁹⁾, si scontra però con il fatto che tutti gli elementi iconografici – architetture, tipologia del vascello, ecc. – trovano riscontro in altre parti del codice parigino; la creazione di questo breve ciclo è quindi originale e il notevole risalto che ad esso viene conferito si sostanzia della equiparazione dell'eresia iconoclasta con quella ariana, sostenuta a gran voce dalla propaganda ortodossa⁽²⁰⁾. L'insistenza e la meticolosità con le quali vengono enumerate le malvagità degli ariani trovano poi la loro ragion d'essere nel contesto omiletico e negli obiettivi polemici che il *concepteur* dell'opera, forse il patriarca Fozio, aveva a cuore⁽²¹⁾.

(17) Par., Bibl. Nat., gr. 510, f. 367v. Una dettagliata disamina della miniatura in rapporto al testo omiletico del Nazianzeno in L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, pp. 225-227. Non sempre il significato di questa sequenza di miniature è correttamente inteso: la scena dell'incendio della nave trasportante gli ecclesiastici ha anzi prestato il destro a fantasiose interpretazioni, cf. ad esempio la didascalia che correde la figura in J. DURAND, *Arte bizantina. Mille anni di splendore*, Milano 2001, fig. a p. 113.

(18) Cf. BRUBAKER, *Vision and Meaning* cit., p. 225.

(19) Cf. K. WEITZMANN, *Illustrations for the Chronicles of Sozomenos, Theodoret and Malalas*, in *Byzantion* 16 (1942-1943), pp. 87-134: 97-98.

(20) Sul radicamento nel pensiero iconodulo di questo parallelismo tra eresia ariana ed eresia iconoclasta, che non obbedisce semplicemente a uno scontato *topos* retorico, vedi ora D. M. GWYNN, *From Iconoclasm to Arianism: the Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47 (2007), pp. 225-251. Ovviamente anche altre eresie antiche venivano messe a paragone con quella propugnata dagli iconoclasti; per una breve rassegna di quelle più frequentemente invocate a tal proposito vedi K. PARRY, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eight & Ninth Centuries*, Leiden 1996 (*The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453*, 12), pp. 142-144.

(21) Fozio è autore di almeno quattro omelie contro gli Ariani, due delle quali arrivate fino a noi, vedi C. MANGO, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constan-*

L'arianesimo è sovente ricordato e condannato nei manoscritti medio bizantini, sia perché capofila di tutte le eresie che avrebbero infettato nel corso dei secoli il corpo della Chiesa ecumenica, sia perché assimilato ed equiparato, come detto sopra, all'eresia iconoclasta: ci limitiamo qui a citare l'episodio dell'esclusione di Ario dalla Comunione rappresentato nel Salterio di Teodoro⁽²²⁾, il confronto tra s. Spiridione e i vescovi ariani, ancora nel celebre salterio londinese⁽²³⁾, oppure la visione di s. Pietro d'Alessandria nel rotolo liturgico del Patriarcato greco di Gerusalemme⁽²⁴⁾.

tinople, Washington, D.C. 1958 (Dumbarton Oaks Studies, 3), pp. 244-278. Sulla proposta, condivisibile, di attribuire a Fozio la «regia» dell'esecuzione del celebre codice parigino ruota l'intera monografia di Leslie Brubaker (BRUBAKER, *Vision and Meaning*, passim). Per una recente mozione contraria a caricare sulle pur robuste spalle del dotto patriarca la committenza della maggior parte delle opere d'arte bizantina datate comunemente nella seconda metà del IX secolo vedi M. BERNABÒ, *L'arte bizantina dopo l'iconoclastia e la datazione dei mosaici nell'abside di Santa Sofia a Costantinopoli*, in *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, a cura di A. R. CALDERONI MASETTI, C. DUFOUR BOZZO, G. WOLF, Venezia 2007, pp. 31-50: 31-32, con conclusioni, riguardo alla datazione del mosaico absidale della S. Sofia (sec. XIV), difficili però da condividere.

⁽²²⁾ London, Brit. Libr., ms. Addit. 19.352, f. 37v. Cf. S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge*, II: *Londres, Add. 19.352*, Paris 1970 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 5), pp. 27, 75, fig. 64.

⁽²³⁾ London, Brit. Libr., ms. Addit. 19.352, f. 107v. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs* cit., pp. 42, 76, fig. 176. Nella miniatura il gesto del vescovo cipriota verso l'icona e quello di condanna verso i vescovi ariani (parte dei quali secondo una leggenda di tarda formazione egli avrebbe convertito) ribadisce il fatto che l'episodio andava interpretato in chiave anti-iconoclasta. Una scena analoga ricorre nel cd. Fisiologo di Smirne, cf. M. BERNABÒ, *Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B.8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne*, Firenze 1998 (Millennio Medievale, 7; Studi, 1), p. 25, fig. 9.

⁽²⁴⁾ Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, Stavrou 109. Cf. A. GRABAR, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures*, in *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 161-199: 176 e fig. 18a; sul rotolo da ultimo P. VOCOTOPOULOS, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, Athens-Jerusalem 2002, nr. 19, pp. 96-123. Nella visione un Cristo dodicenne metteva in guardia il santo sull'insincerità di Ario, mostrando la propria veste lacerata dall'eretico. Il Canone della Festa dell'Ortodossia ritorna su questo punto paragonando il patriarca iconoclasta Giovanni Grammatico ad Ario in quanto anch'egli con le sue eretiche proposizioni aveva stracciato la santa tunica di Cristo. Cf. GRABAR, *Un rouleau liturgique* cit., p. 188; DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs* cit., p. 75. Sullo sviluppo dell'iconografia della visione di Pietro d'Alessandria vedi WALTER, *Heretics in Byzantine Art* cit., pp. 43-44. Altre miniature ricon-

Gli accenti mutano se ci spostiamo in un ambito puramente narrativo e cronachistico come quello della *Σύνοψις Ἱστοριῶν* di Giovanni Skylitzes. La celebre copia illustrata di Madrid dedica un folto numero di miniature alla vita dell'imperatore Teofilo, presentandone un'immagine non certo negativa⁽²⁵⁾, fino all'interpolazione della narrazione della fase di recrudescenza iconoclasta: abbiamo allora scene di martirio (fig. 3), ricalcate da schemi consueti nei codici agiografici⁽²⁶⁾, torture e reclusioni di iconofili come il pittore Lazzaro e i fratelli Teodoro e Teofane, detti *graptoi* per i versetti contro le immagini sacre fatti tatuare su di loro dall'imperatore⁽²⁷⁾, assieme a dibattiti e confronti tra sosteni-

ducibili a questo soggetto iconografico sono in un ben noto Tetravangelo della metà dell'XI secolo (Wien, Nationalbibl., Theol. Gr. 154, f. 279v), cf. P. BUBERL – H. GERSTINGER, *Illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Nationalbibliothek in Wien. Die byzantinischen Handschriften, II: Die Handschriften des X.-XVIII. Jahrhunderts*, Leipzig 1938, p. 31 (ove il soggetto iconografico non viene però compreso), tav. XI, 15; GRABAR, *Un rouleau liturgique* cit., p. 189 n. 29; e in un Menologio di Parigi (Paris, Bibl. Nat., gr. 580, f. 2v), su cui cf. G. MILLET, *La vision de Pierre d'Alexandrie*, in *Mélanges Charles Diehl, II: Art*, Paris 1930, pp. 99-115: 105-106, tav. VI.1; GRABAR, *Un rouleau liturgique* cit., p. 188 n. 29. Vedi anche WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 246-248.

(²⁵) Per uno studio principalmente iconografico del codice, nel quale si potrà trovare una rassegna completa a colori delle miniature, vedi V. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002. L'attribuzione del manoscritto ad un atelier di ambito siciliano della seconda metà del XII secolo si deve a N. WILSON, *The Madrid Skylitzes*, in *Scrittura e Civiltà* 2 (1978), pp. 209-219.

(²⁶) Si veda la scena relativa alla sorte dei monaci Abraamiti, che secondo la *Cronaca* dello Skylitzes sarebbero stati violentemente percossi per ordine dell'imperatore, esiliati in un monastero sulle coste del Mar Nero e, solo per effetto delle percosse ricevute, sarebbero poi deceduti. Il miniatore risolve il tutto con una scena di decapitazione di santi alla presenza dell'imperatore, attingendo a un *topos* iconografico di tanti Menologi illustrati; Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 49r, vedi TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., pp. 91-92, fig. 112.

(²⁷) Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 50r; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., p. 93, fig. 116, per la tortura e l'imprigionamento del pittore Lazzaro; Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 51v; *ibid.*, p. 95, fig. 121, per le torture inflitte ai fratelli *graptoi*. Anche in quest'ultimo caso la scena viene semplificata omettendo la peculiare sequenza del tatuaggio delle mani e limitandosi a uno schema più consueto con i due santi proni, bastonati e fustigati dagli aguzzini. L'incisione delle lettere sulla fronte di Teodoro *graptos* è invece rappresentata nel Salterio di Londra, cf. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs*, tav. 71, fig. 197 e nel Salterio Barberini (Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Barb. gr. 372, f. 149r), su cui cf. Ch. WALTER, *Le souvenir de II^e Concile de Nicée dans l'iconographie byzantine*, in *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Actes*

tori e detrattori del culto delle icone, alla presenza del *basileus* o della *basilissa* Teodora (fig. 4)⁽²⁸⁾. Pure in questi casi, però, la riprovazione della condotta dell'imperatore non è particolarmente rimarcata, mentre viene sovente messo in evidenza il ruolo di cattivi consiglieri dei membri della corte e soprattutto delle alte cariche ecclesiastiche: è il patriarca Teodoto Melisseno a propagare idee iconoclaste⁽²⁹⁾ ed è il subdolo maestro del coro a insufflare nella mente di Leone V distorte interpretazioni di un passo di Isaia e favorire così l'adesione del *basileus* al revanscismo iconofobo di quegli anni⁽³⁰⁾.

Una caratterizzazione ancor più manifesta della condanna di vescovi e patriarchi eretici è rilevabile nelle miniature dei Salteri a figure marginali prodotti nel IX secolo a Costantinopoli. I codici sono ben noti – si tratta in primo luogo del Khludov e del Pantokrator 61⁽³¹⁾ –

du Colloque International «Nicée II» tenu au Collège de France, Paris, le 2, 3, 4 Octobre 1986, éd. par F. BOESPFLUG, N. LOSSKY, Paris 1987, pp. 167-183: 174, fig. 11.

⁽²⁸⁾ Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 48v; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., p. 91, fig. 111: dibattito tra Teofilo e un gruppo di iconofili; Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 50v; *ibid.*, p. 94, fig. 119: confronto organizzato dall'imperatore nel *triklinon* del Lausiakon con i fratelli Teofane e Teodoro *graptoi* (nella miniatura per errore è rappresentata l'imperatrice Teodora); Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 49v; *ibid.*, p. 93, fig. 115: Teofilo dibatte con il pittore Lazzaro.

⁽²⁹⁾ Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 21v; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., p. 61, fig. 37.

⁽³⁰⁾ Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 22r; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., p. 61, fig. 38. Per considerazioni iconografiche sulle miniature rappresentanti santi iconoduli dell'epoca dell'imperatore Teofilo – tra cui quelle sopra citate – vedi Ch. WALTER, *Saints of the Second Iconoclasm in the Madrid Skylitzes*, in *Revue des études byzantines* 39 (1981), pp. 307-318: 309-313. Sull'atteggiamento particolare nei confronti dell'eresia palesato dalle miniature dello Skylitzes, vedi le recenti considerazioni di E. BOECK, *Un-orthodox imagery: voids and visual narrative in the Madrid Skylitzes manuscript*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 33 (2009), pp. 17-41.

⁽³¹⁾ Per il Khludov (Mosca, Museo Storico, Chludov 129д) rinvio ai due facsimili fin qui pubblicati, quello ben noto di M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj psaltiri: Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* [Miniature del Salterio Chludov: codice illustrato del secolo IX], Mosca 1977 e il più recente *Salterio griego Jludov: (ms. gr. 129, Museo histórico del Estado, Moscu): libro de estudios*, Madrid 2007. Per il salterio athonita (Athos, Moné Pantokratoros, 61) vedi S. DUFRENNE, *Illustration des psautiers grecs du Moyen Âge: Pantocrator 61, Paris grec 20, British Museum 40731*, Paris 1966 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 1), pp. 14-38, tavv. 1-33; S. PELEKANIDES (ET AL.), *Treasures of Mount Athos*, III, Athens, 1979, pp. 65-80, figg. 180-237; J.-C. LECHNER, *Quelques remarques sur*

e ad essi sono stati dedicati attenti e approfonditi studi, per cui in questa sede non mi soffermerò, se non «marginalmente», sulle questioni relative alla data di esecuzione, al prototipo cui fanno riferimento, alla data del prototipo stesso, questioni peraltro intorno alle quali il dibattito non è ancora sopito⁽³²⁾. Ben illustrate da studi antichi e recenti sono anche le ragioni dello straordinario interesse di questi codici: le miniature,

le rapport entre texte et image dans le psautier Athonis Pantocratoris 61, in *Arte Medievale*, n.s. 1 (2002) [2003], nr. 2, pp. 25-34. Per entrambi i codici vedi poi ulteriore bibliografia alle note successive.

⁽³²⁾ Per un punto della situazione K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992; J. C. ANDERSON, *The Creation of Marginal Psalters*, in *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, ed. by P. ARMSTRONG, London 2006, pp. 44-65; M. EVANGELATOU, *Liturgy and the Illustration of the Ninth-Century Marginal Psalters*, in *Dumbarton Oaks Papers* 63 (2009) [2011], pp. 59-116: 60-61. La dibattuta questione cronologica è riassunta, per la letteratura più antica, in A. GRABAR, *Quelques notes sur les psautiers illustrés byzantins du IX^e siècle*, in *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), pp. 61-82: 75-82, il quale propende per il primo patriarcato di Fozio, dall'858 all'866 (GRABAR, *Iconoclasme byzantin* cit., pp. 196-197, 225-226, 233; ID., *Quelques notes* cit., p. 77). Al milieu del patriarca Metodio, copista quando era a Roma di numerosi codici, attribuisce invece la creazione dei Salteri a figurazioni marginali I. ŠEVČENKO, *The Anti-Iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter*, in *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), pp. 39-60; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., p. 134; ANDERSON, *The Creation of Marginal Psalters* cit., pp. 62-65. Il legame che le miniature mostrano con la tradizione esegetica siro-palestinese delle *Catena*e in *psalmos* e la ricchezza di verosimiglianti rappresentazioni di edifici sacri della Terra Santa postulerebbero l'esistenza di un prototipo preiconoclasta maturato in Oriente e aggiornato in seguito con quelle miniature storiche riferite all'iconoclastia – è questo il quadro critico proposto da Fernanda de' Maffei in numerosi suoi contributi: F. DE' MAFFEI, *Icona, pittore ed arte al Concilio Niceno II*, Roma 1974, p. 98; EAD., *Le figurazioni marginali del salterio Khludov e l'iconoclastia*, in *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma 1985 (Bessarione – Quaderni, 4), pp. 29-93 ripubblicato in EAD., *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, a cura di C. BARSANTI, A. GUIGLIA, A. IACOBINI, A. PARIBENI, M. DELLA VALLE, Napoli 2011 (Nuovo Medioevo, 77), pp. 191-228. Walter insiste per un modello palestinese maturato però tra 787 e 813, quindi aggiornato nella capitale: Ch. WALTER, *Latter-Day Saints and the Image of Christ in the Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters*, in *Revue des Etudes Byzantines* 45 (1987), pp. 205-222: 216; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 205-222. Per CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 94-103, 133-134, queste citazioni topografiche sarebbero filiate da memorie e memorabilia di monaci come Michele Sincello, Teofane e Teodoro Graptoi trasferitisi dalla Palestina nella capitale. Una formulazione, ad epoca e per iniziativa iconoclaste, del modello del Khludov, che solo in un secondo tempo sarebbe stato dotato di tutte quelle miniature con raffigurazioni di Cristo e contenenti accenti polemici nei confronti dei nemici delle immagini, è in M.-F. AUZÉPY, *Un modèle iconoclaste*

poste a margine dello specchio di scrittura occupato dal salmo, compongono un commentario figurato al testo biblico, sostituendosi alla glossa che conteneva citazioni compendiarie delle *Expositiones* e delle *Catenae in Psalmos*. In alcuni casi, e sono quelli che qui ci interessano, il commento a margine non deriva solo dagli antichi esegeti, ma punta direttamente a mettere in relazione il passo scritturistico, relativo a salmi di contenuto drammatico e di condanna degli empi che perseguitano il giusto, con le tormentate vicende della Chiesa ortodossa alla fine dell'iconoclastia, nelle quali il duello tra giusti ed empi si rinnovava⁽³³⁾. Vediamo alcuni esempi: i versetti 4 e 9 del Salmo 25, che rimarcano il rifiuto di Davide a sedere «con l'adunanza di vanità» e «l'assemblea dei malvagi», sono riferiti nell'*Explanatio in Psalmos* al sinedrio che aveva condannato Cristo: nelle miniature del Khludov e del Pantokrator 61 vengono invece accostati alla rappresentazione del concilio iconoclasta dell'815⁽³⁴⁾. Entrambe le miniature sono accomunate dal confronto tra Niceforo, «il patriarca che non sedette con loro» per citare la didascalia nella miniatura del Pantokrator, raffigurato mentre tiene in mano un'icona di Cristo e, al di sotto, il concilio presieduto da Symbatios, il figlio di Leone V, e dal patriarca Teodoto; nel dettaglio, però, le miniature mostrano tra loro significative differenze. Nell'immagine del Pantokrator 61 (fig. 5), la vittoria del partito iconofilo viene sottolineata dalla posizione di *proskynesis* che Leone V e Teodoto, i capi politici e religiosi della setta iconoclasta, tengono dinanzi a Nice-

pour le psautier Khludov?, in *Byzantium. State and Society. In memory of Nikos Oikonomides*, ed. by A. AVRAMEA, A. LAIOU, E. CHRYSOS, Athens 2003, pp. 11-29.

(³³) Per una chiara definizione del rapporto tra testo e immagine nel Khludov vedi, pur nella diversità dei rispettivi approcci, DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali del salterio Khludov* cit., pp. 30-33; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., *passim*.

(³⁴) Mosca, Museo Storico, Chludov 129d, f. 23v; Athos, Moné Pantokratoros, 61, f. 16r. Cf. WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 27-29. A parte la Der Nersessian (su cui vedi *infra*) tutti gli studiosi concordano sull'identificazione del concilio rappresentato nella miniatura con quello dell'815. Anche la de' Maffei non nega questo fatto anche se a proposito della miniatura del Khludov ipotizza, e prima di lei Kondakov, che a modello della scena potesse esservi una rappresentazione del concilio iconoclasta del 754 (DE' MAFFEI, *Icona pittore a arte* cit., p. 95; EAD., *Le figurazioni marginali* cit., p. 45). Non si comprendono in questo senso le obiezioni mosse da Stephen Gero su questo argomento, vedi S. GERO, *What were the Holy Images of the Iconoclasts?*, in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R. TAFT, Roma 2000 (*Orientalia Christiana Analecta*, 260), pp. 331-343: 332 n. 5.

foro, seduto sul trono patriarcale; la scena potrebbe ricordare la *calcatio colli*, gesto di sottomissione derivato dall'iconografia trionfale, compiuto da un generale vittorioso o da un imperatore, in piedi o anche seduto, ma è più evidente l'aggancio con le forme di sottomissione degli eretici sconfessati nei sinodi⁽³⁵⁾. Il concilio dell'815 è giustamente ambientato nella Santa Sofia, rappresentata come un edificio a due piani⁽³⁶⁾: quello inferiore è affollato dal sinodo degli empi, quello superiore è occupato dalla figura di un ecclesiastico, Giovanni il Grammatico, futura *bête noire* degli iconoduli; egli tiene in mano un cartiglio, dove dobbiamo immaginare siano scritte le argomentazioni usate dal concilio che, una volta approvate, ritroviamo in pugno al patriarca prostrato ai piedi di Niceforo il quale, con il fermo gesto della sua mano destra, mostra di respingerle. Nella composita miniatura del Pantokrator 61 sono dunque presenti tutti i personaggi cui allude il poema scritto, nella redazione originaria del codice, nella parte superiore del foglio e quindi parzialmente eraso⁽³⁷⁾. Alcune piccole divergenze con l'iconografia della miniatura (nel poema Niceforo è in piedi e non seduto) ha fatto ritenere all'editore del testo, Ihor Ševčenko, che questo fosse stato concepito in origine per un altro codice, forse un'edizione di lusso della *Refutatio et Eversio* di Niceforo, scritta dal patriarca per respingere e sovvertire le disposizioni del concilio iconoclasta⁽³⁸⁾.

La medesima scena nel Khludov⁽³⁹⁾ (fig. 6) prevede la rappresentazione di Niceforo stante, con l'icona clipeata contenente il busto di Cristo nella sinistra e, subito sotto, il concilio degli empi, il cui pronunciamento iconofobo si traduce nella scialbatura dell'icona di Cristo – la medesima ostentata da Niceforo – operata da un vescovo anziano e un ecclesiastico dai lunghi capelli rizzati, simbolo per eccellenza nel

⁽³⁵⁾ Stando a quanto riferiscono gli atti del Concilio Niceno II, una simile umiliazione era stata imposta agli iconoduli al termine del concilio del 754 (vedi WALTER, *Heretics in Byzantine Art* cit., p. 42).

⁽³⁶⁾ La miniatura è a ragione segnalata come uno dei più precoci casi di rappresentazione dell'interno della Grande Chiesa in A. GUIGLIA GUIDOBALDI – C. BARSANTI, *Santa Sofia di Costantinopoli. L'arredo marmoreo della Grande Chiesa giustiniana*, Città del Vaticano 2004 (Studi di Antichità Cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 60), p. 25, fig. 22.

⁽³⁷⁾ I. ŠEVČENKO, *The Anti-Iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter*, in *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), pp. 39-60.

⁽³⁸⁾ ŠEVČENKO, *The Anti-Iconoclastic Poem* cit., p. 55.

⁽³⁹⁾ Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 23v. Vedi DE' MAFFEI, *Le figurezioni marginali* cit., pp. 43-45, fig. 8; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 113-115.

Khludov, della malignità⁽⁴⁰⁾. A destra dell'icona, e forse originato dall'ingiuria ad essa arrecata dagli eretici, scorre un fiume di sangue fin verso il gruppo del concilio, simboleggiante il prezzo pagato dai martiri dell'iconodulia e forse anche, secondo un'ipotesi avanzata a suo tempo dal Kondakov, un'allusione alle leggende sulle icone che, oltraggiate e colpite da ebrei e miscredenti, miracolosamente stillavano sangue⁽⁴¹⁾. Ulteriormente diversa è la soluzione adottata nel Salterio di Teodoro, scritto e miniato nel monastero di Studios nel 1066⁽⁴²⁾, dove la volontà di esaltare il ruolo del fondatore – e più in generale quello del movimento studita poco gratificato dal Patriarcato all'indomani della fine dell'iconoclastia – fa sì che s. Teodoro Studita venga introdotto con pari dignità a fianco di Niceforo a sostenere l'icona di Cristo e poi ad ammonire l'imperatore impedendogli di dare consenso alla ripresa della lotta iconoclasta⁽⁴³⁾.

Ancora tra le immagini di condanna delle azioni degli eretici rientra la miniatura più nota del Khludov, divenuta una sorta di «logo» del codice⁽⁴⁴⁾ (fig. 7); articolata, come la precedente, in una doppia glossa

⁽⁴⁰⁾ Vedi DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali* cit., p. 45; ANDERSON, *The Creation* cit., pp. 49-50. La capigliatura spettacolarmente sconvolta è indice anche dei personaggi impossessati dal demonio, come mostra la miniatura nei *Sacra Parallela* (Paris, Bibl. Nat., gr. 923, f. 167r) con la guarigione della figlia della Canaanita: cf. K. WEITZMANN, *The Sacra Parallela*, Princeton 1979 (*Studies in Manuscript Illumination*, 8), pp. 166-167, tav. xci, fig. 421.

⁽⁴¹⁾ N. P. KONDAKOV, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, I, Paris 1886, p. 180; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 32-33. Su questa particolare miniatura si rinvia inoltre alla lettura di G. PEERS, *Sacred Shock. Framing Visual Experience in Byzantium*, Pennsylvania State University 2004, pp. 35-58.

⁽⁴²⁾ Sul celeberrimo codice vedi DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs* cit.; *Theodore Psalter: Electronic Facsimile*, ed. by Ch. BARBER, Champaign, Illinois 2000; B. CROSTINI, *Navigando per il Salterio: riflessioni intorno all'edizione elettronica del manoscritto Londra, British Library, Addit. 19.352*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 55 (2001), pp. 191-215; 56 (2002), pp. 133-209.

⁽⁴³⁾ London, Brit. Libr., ms. Addit. 19.352, f. 27v. Sulla miniatura vedi DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs* cit., p. 24, fig. 48 e in part. pp. 73-74; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 120-121, ove si sostiene però che la scena non intende rappresentare il concilio dell'815, cui né Niceforo, né Teodoro Studita assistettero, ma un episodio ad esso precedente, ovvero l'udienza accordata ai due iconoduli da Leone V nel *Chrysotriklinon* (episodio riportato sia nella *Vita* di Teodoro Studita che in quella di Niceforo, vedi i riferimenti in CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., p. 198 n. 73).

⁽⁴⁴⁾ Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 67r.

figurata, commenta il versetto 21 del Salmo 69 «mi han dato del fiele per cibo e, nella mia sete, mi hanno dato da bere dell'aceto», proponendo una equiparazione – già esplicita nelle parole dell'*Adversus Constantinum Caballinum*⁽⁴⁵⁾ – tra gli scherni sacrileghi compiuti dai carnefici ai piedi della croce di Cristo e l'azione compiuta dagli iconomaci – riconoscibili in Giovanni Grammatico e un anziano vescovo – «mescolanti acqua e calce sulla persona»; con il termine πρόσωπον l'iscrizione allude all'icona, vista come segno tangibile della natura umana ma anche di quella divina del Cristo, che viene ignominiosamente scialbata dagli iconoclasti⁽⁴⁶⁾.

Oltre all'esplicitazione di comportamenti eterodossi, come la distruzione e la scialbatura delle icone, gli eretici potevano essere stigmatizzati screditandone l'autorità attraverso accuse di venalità e di simonia. Nel Khludov troviamo un'ampia declinazione di questo genere di invettiva, attraverso, in primo luogo, il confronto diretto tra la rappresentazione di Pietro che calpesta Simon Mago disteso ai suoi piedi e Niceforo che, mentre tiene nella destra l'icona clipeata di Cristo, sovrasta un annichilito Giovanni Grammatico, definito "secondo Simone ed iconomaco"⁽⁴⁷⁾. Nella didascalia della miniatura (fig. 8) in rapporto al Salmo 51⁽⁴⁸⁾, il vescovo iconomaco è chiamato Ianni, con chiaro riferi-

⁽⁴⁵⁾ L'accostamento della miniatura al testo dell'*Adversus Constantinum Caballinum* si deve in prima istanza a Charles Diehl e, più compiutamente, a J. R. MARTIN, *The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art*, in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.*, ed. K. WEITZMANN, Princeton 1955, pp. 189-196: 192-193. Vedi anche J. GOUILLARD, *Art et littérature théologique à Byzance au lendemain de la querelle des images*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale* 12 (1969), pp. 1-13; DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali cit.*, pp. 47-48; WALTER, *Latter-Day Saints cit.*, p. 216; CORRIGAN, *Visual Polemics cit.*, pp. 30-31.

⁽⁴⁶⁾ Per una più articolata esegesi della miniatura vedi DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali cit.*, pp. 46-50; CORRIGAN, *Visual Polemics cit.*, pp. 30-31.

⁽⁴⁷⁾ Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 51v. Sulle modalità di rappresentazione del trionfo del vescovo ortodosso sull'eretico vedi WALTER, *L'iconographie des conciles cit.*, p. 258. Anche in ambito occidentale l'iconografia era diffusa come dimostrano i perduti affreschi del palazzo lateranense commissionati da papa Callisto II tra 1122 e 1124, noti attraverso gli schizzi cinquecenteschi del codice Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Barb. lat. 2738; cf. I. HERKLOTZ, *Gli eredi di Costantino. Il Papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma 2000, pp. 96-105, figg. 22-25.

⁽⁴⁸⁾ ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj cit.*, f. 51v; DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali cit.*, pp. 56-59; CORRIGAN, *Visual Polemics cit.*, pp. 27-29. Il parallelo tra Simon Mago e i patriarchi iconoclasti, macchiatisi anch'essi del peccato di corruzione per ottenere illecite ordinazioni di vescovi acquiescenti, è sottolineato in un

mento ad uno dei maghi che avevano sfidato Mosè al cospetto del faraone, così come Simone sfidò poi Pietro dinanzi a Nerone; anche Giovanni aveva fama di mago e praticante di stregonerie, come riportano le fonti e come ci fa intuire una miniatura, tratta dallo Skylitzes, in cui Ἰάννης ὁ λεκανομάντης scruta le acque di un ampio bacile bronzeo per divinare il futuro che attende l'imperatore Teofilo⁽⁴⁹⁾. L'amore per il danaro e la pratica della compravendita delle prebende sono alla base di un'altra doppia immagine, sempre a commento del lungo Salmo 68, dove gli Ebrei che comperano il silenzio delle guardie presso il Santo Sepolcro, per impedire il propagarsi della notizia della Resurrezione di Cristo, sono considerati tutt'uno con il vescovo «simoniacco e oltraggiante l'icona di Cristo» che, incalzato da un demone, in cambio di danaro ordina sacerdoti, comprandone in tal modo l'acquiescenza e il sostegno alle tesi ereticali⁽⁵⁰⁾. Il connubio perfetto tra demone e vescovo iconoclasta è celebrato nella miniatura a corredo del Salmo 36, là dove Davide parla dell'«empio esaltato, torreggiante come cedro del Libano»⁽⁵¹⁾: la gigantesca e irsuta figura, coronata dall'immagine di un albero – coincidente e al contempo avverso all'albero che cresce sul capo della «santa e beata Elemosina» di f. 35r – è nuovamente identificata con il nome di Iannis; la borsa rigonfia e le monete a terra ricordano il

passo del *Canone sulla restituzione delle sacre icone*, attribuito al patriarca Metodio.

(⁴⁹) Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 58r; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* cit., p. 101, fig. 139. Altra straordinaria immagine di Giovanni Grammatico (Madrid, Bibl. Nac., Vit. 26-2, f. 64v, *ibid.*, pp. 108-109, fig. 158; BOECK, *Voids and Visual* cit., pp. 24-25, fig. 2) è quella in cui il deposto patriarca, esiliato in un monastero, non demorde dal suo accanimento contro le sacre immagini ordinando di far accecare le icone della *Deesis* posta sull'epistilio dell'iconostasi. Segnalo che, in un recentissimo contributo di Alicia Walker, è stata ascritta nel novero dei materiali connessi alla pratica della *lekanomantia* un'opera celebratissima quale la tazza in vetro con figure mitologiche del Tesoro di San Marco a Venezia (vedi A. WALKER, *Meaningful mingling: classicizing imagery and islamizing script in a Byzantine bowl*, in *Art Bulletin* 90 [2008], pp. 32-53). Sulla figura del patriarca iconoclasta, immersa in un'aura sinistra dalle fonti bizantine a lui ovviamente avverse, vedi S. GERO, *John the Grammarian, the last iconoclast patriarch of Constantinople: the man and the legend*, in *Byzantina* 3-4 (1977), pp. 25-35.

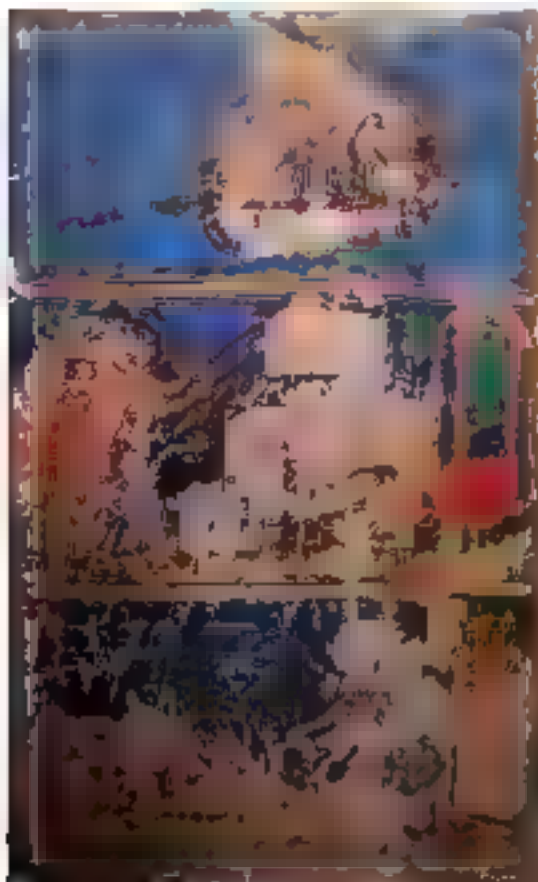
(⁵⁰) Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 67v; ŠCEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj* cit., f. 67v; DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali* cit., pp. 51-52; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 29-30.

(⁵¹) Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 35v; ŠCEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj* cit., f. 35v.



Fig. 1. Diagramma cronologico dell'attività di ricerca e sviluppo della Pirelli di Milano dal 1950 al 1990. L'attività di ricerca e sviluppo è divisa in tre fasi: 1. Fase di ricerca e sviluppo (1950-1960); 2. Fase di sviluppo e commercializzazione (1960-1970); 3. Fase di ricerca e sviluppo (1970-1990).

4	6	8	10	12	14	16	18	20	22	24	26	28	30	32	34	36	38	40	42	44	46	48	50	52	54	56	58	60	62	64	66	68	70	72	74	76	78	80	82	84	86	88	90	92	94	96	98	100																																																				
0.00	0.01	0.02	0.03	0.04	0.05	0.06	0.07	0.08	0.09	0.10	0.11	0.12	0.13	0.14	0.15	0.16	0.17	0.18	0.19	0.20	0.21	0.22	0.23	0.24	0.25	0.26	0.27	0.28	0.29	0.30	0.31	0.32	0.33	0.34	0.35	0.36	0.37	0.38	0.39	0.40	0.41	0.42	0.43	0.44	0.45	0.46	0.47	0.48	0.49	0.50	0.51	0.52	0.53	0.54	0.55	0.56	0.57	0.58	0.59	0.60	0.61	0.62	0.63	0.64	0.65	0.66	0.67	0.68	0.69	0.70	0.71	0.72	0.73	0.74	0.75	0.76	0.77	0.78	0.79	0.80	0.81	0.82	0.83	0.84	0.85	0.86	0.87	0.88	0.89	0.90	0.91	0.92	0.93	0.94	0.95	0.96	0.97	0.98	0.99	1.00



...
 ...
 ...
 ...



...
 ...



...
 ...

καὶ τὸ πρῶτον ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν
ἐκκλησίαν ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ
ἐκκλησίαν

Ὁμοίως ὡς ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν
ἐκκλησίαν ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ
ἐκκλησίαν ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ
ἐκκλησίαν ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ

καὶ ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν

Γενεὰ ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν

καὶ ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν

καὶ ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν

Γενεὰ ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν

Ὁμοίως ὡς ἡμεῖς ἀποκαταστήσομεν τὴν ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν
ὡς ἡμεῖς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν





Fig. 8. 5 Piece, manuscript from the Voynich manuscript.

Manuscript page 10r from the Voynich manuscript. The page features a large illustration of a man in a red tunic and a woman in a blue dress, with a small figure of a child. The text is written in Voynich script.



Fig. 9. Manuscript page 10v from the Voynich manuscript. The page features a large illustration of a man in a red tunic and a woman in a blue dress, with a small figure of a child. The text is written in Voynich script.

[illegible]

10 ΤΗ ΕΛΛΑΔΙ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΝ
 ΕΛΑΒΕΝ ΤΟΝ ΟΡΘΟΝ ΚΑΙ ΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΝ

[illegible]

6. The first of these is the *Book of the Law*, which is the first of the three books of the *Book of the Law*.

[illegible][illegible]

b
c
d

Handwritten text in a cursive script, likely from a manuscript.

[illegible]



q on on de d de qin e he e
Piao Hui Xu p p e e e e

Qing

[illegible][illegible]

peccato di simonia, fomentato dal piccolo demone a destra che indirizza un rosso raggio di fuoco verso l'iconoclasta, piegandolo alla propria volontà⁽⁵²⁾.

Rispetto al Khludov, quasi ossessivo nella proposizione di tematiche polemiche nei confronti degli eretici, il Pantokrator 61 attua una diversa strategia: omette di connotare in chiave anti-iconoclasta il commento figurato di diversi salmi, come il 51 e il 68 cui sopra abbiamo accennato, e concentra piuttosto il proprio discorso in due miniature – la già citata rappresentazione del concilio dell'815 e la miniatura al f. 165 – che non trovano riscontro invece nel Salterio moscovita. Quest'ultima immagine (fig. 9), a commento dei versetti 4-12 del Salmo 113⁽⁵³⁾, propone ancora una volta l'altera figura di Iannis, dalla chioma a raggiera e il volto abraso per *damnatio memoriae*, che coll'indicare le due statue sormontate da idoli visibili, a fatica, alla sua destra, interpreta il versetto «i loro idoli sono argento e oro: lavoro della mano dell'uomo» come conferma all'illiceità di rappresentare il divino in forme materiali; Davide, ritratto al centro, si erge ad esegeta del proprio salmo ed indicando il *Sancta Sanctorum* di Gerusalemme e Besaleel, l'artefice che lo realizzò su ordine di Mosè e per volontà del Signore, ribalta le argomentazioni dell'iconoclasta⁽⁵⁴⁾.

Un secondo filone iconografico, a prima vista meno ricco di soluzioni varie e innovative, è costituito dalle immagini di condanna dell'eretico. Non ci riferiamo tanto a quelle raffigurazioni caricaturali e grottesche che ancora si incontrano nel Khludov (fig. 10) e negli altri Salteri a figurazioni marginali⁽⁵⁵⁾, quanto alle rappresentazioni dei

(52) Vedi DE' MAFFEI, *Le figurazioni marginali* cit., pp. 61-62; CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., pp. 28-29. Sulla miniatura di f. 35r vedi ora F. DE' MAFFEI, *Le immagini dell'Elemosina nel Salterio Khludov*, in *Studi in memoria di Patrizia Angiolini Martinelli*, a cura di S. PASI, Bologna 2005, pp. 147-153.

(53) Athos, Moné Pantokratoros, 61, f. 165. Per un'immagine a colori vedi PELEKANIDIS (ET AL.), *Treasures of Mount Athos* cit., fig. 229.

(54) L'esegesi che di questa miniatura propone S. DUFRENNE, *Une illustration «historique», inconnue, du Psautier du Mont-Athos, Pantocrator n° 61*, in *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), pp. 83-95, viene criticamente commentata in DE' MAFFEI, *Icona pittore e arte* cit., pp. 76-82.

(55) Ben noti sono gli eretici del Chludov mostruosamente deformi e con una enorme lingua penzoloni a commento del Salmo 72,9 (Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 70v) utilizzati per la loro icasticità dalla Corrigan come sopraccopertina del suo più volte citato volume sui salteri; oppure il blasfemo contro la Chiesa di Dio del Salmo 11,4 (Mosca, Museo Storico, Chludov 129д, f. 10v), su cui cf. CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., p. 122, figg. 16-17.

concili. Perduti, del tutto o quasi, come abbiamo visto in principio, i cicli monumentali, restano però alcune preziose miniature che propongono, a fini commemorativi o esortativi, immagini di singoli concili. Torniamo al Par. gr. 510 per una splendida miniatura, posta a prefazione della Omelia 34 di Gregorio Nazianzeno (fig. 11). Nonostante il testo non faccia ad esso alcun riferimento diretto, ma solo un fugace cenno alla «pazzia ariana», al f. 355r è rappresentato il concilio di Costantinopoli del 381, nel corso del quale vennero condannati gli eretici Macedonio e Apollinare⁽⁵⁶⁾. Vescovi, prelati e l'imperatore Teodosio si dispongono su un podio a sigma che ha come fulcro il grande trono gemmato con il Vangelo aperto, così come era prassi nei concili – sicuramente a Nicea nel 787 e a Costantinopoli nell'869 – ad indicare che il vero giudice dell'assemblea è il Verbo e lo Spirito divino⁽⁵⁷⁾. Non è forse un caso che, ritornando per un momento al concilio degli empi rappresentato nel Pantokrator 61 (cf. fig. 5), il Vangelo sia sì esposto dal sinodo iconoclasta ma in maniera defilata, posto su un umile sgabello, per ribadire l'illegittimità degli atti pronunciati in quell'occasione. Nella parte inferiore del foglio del Par. gr. 510, malamente danneggiata, si trova un podio su cui sono deposti due rotoli e un codice (forse gli atti del concilio di Nicea) e, agli angoli, vertici inferiori di un ideale triangolo che ha come punta superiore il trono col Vangelo, i due eretici: a sinistra è Macedonio, capelli e corta barba nera, di spalle, in ginocchio, col braccio destro levato, in un'attitudine che ricorda quella degli Apostoli nella Trasfigurazione, scelta forse per manifestare la sottomissione dell'eretico alla luce di verità emessa dalla sentenza conciliare. A destra, là dove ora è la lacuna, doveva trovarsi Apollinare, il cui nome ancora si leggeva agli inizi del XVIII secolo⁽⁵⁸⁾. Per stigmatizzare gli ariani la scelta più ovvia sarebbe dovuta cadere sulla rappresentazione del concilio di Nicea, la decisione di puntare

(⁵⁶) Cf. WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 35-37; BRUBAKER, *Vision and Meaning* cit., pp. 210-217, fig. 36. Per una bella riproduzione a colori dell'immagine vedi A. CUTLER – J.-M. SPIESER, *Byzance Médiévale: 725-1204*, Paris 1996, fig. 49.

(⁵⁷) Ulteriori menzioni dell'uso di esporre il Vangelo in occasione di sinodi in EVANGELATOU, *Liturgy and the Illustration* cit., p. 108 n. 54.

(⁵⁸) Qualche elemento in più si intravede nella copia della miniatura contenuta in un album di disegni raccolto da un antiquario agli inizi del XVII secolo (Paris, Bibl. Nat., lat. nouv. acq. 2343, f. 96v), cf. H. OMONT, *Fac-similés de miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XI^e siècle*, Paris 1902, p. 28 n. 1 e tav. tra le pp. 12 e 13. Secondo A. BANDURI, *Impe-*

sulle eresie contro lo Spirito Santo debellate nel concilio del 381 si spiegherebbe allora, secondo la Brubaker, con esigenze della committenza, dettate dal dibattito dogmatico con la Chiesa latina sull'introduzione del *Filioque* nella professione di fede⁽⁵⁹⁾.

Una digressione ancor più vistosa dal soggetto richiesto presenta la miniatura del Menologio di Basilio II commemorante i Santi Padri del Concilio Niceno II⁽⁶⁰⁾. Nell'impianto generale (fig. 12), che ricorda quello del Par. gr. 510 con la sostituzione della croce a doppia traversa al posto del libro col Vangelo, non si può non notare la mancata esposizione di icone, che avrebbero meglio caratterizzato un concilio in cui si dibatteva sulla liceità delle immagini sacre, e soprattutto la presenza di un imperatore in luogo dell'imperatrice Irene, reggente per il piccolo Costantino VI, che effettivamente presenziò alle riunioni conciliari a Nicea. È verosimile che qui, per ragioni che ci sfuggono, si sia adattato lo schema iconografico del I concilio di Nicea, presieduto da Costantino nel 325. Varia anche la posizione dell'eretico che, ritratto in *proskynesis*, compie un gesto di sottomissione e di abiura delle proprie tesi, rappresentate dal cartiglio bianco a terra dinanzi a lui. Una certa libertà interpretativa mostra anche l'iniziale miniata del testo per la festa dei Santi Padri di Nicea, da celebrarsi la sesta domenica dopo Pasqua, nel Lezionario 639 della Morgan Library (terzo quarto dell'XI secolo). Il Tau è formato da una serie di clipei contenenti busti dei Santi Padri, che osservano con fiero cipiglio due personaggi in *proskynesis* all'interno di una lunetta (alludente forse allo spazio semilunato dove si svolgevano i concili), che le iscrizioni ai lati identificano con Ario e Nestorio; anche qui, più che rispettare la verosimiglianza storica – non tutti i Padri rappresentati erano specificatamente presenti a Nicea, né tantomeno lo era Nestorio, condannato dal concilio di Efeso nel 431 – si preferisce sintetizzare, nell'immagine, una condanna generica delle principali eresie da parte di una sorta di santo tribunale permanente⁽⁶¹⁾.

rium orientale, II, Paris 1711, p. 936, «nomen tantum Apollinaris haeresiarchae scriptum cernitur, effigies non comparet cum pars illa folii escissa sit».

⁽⁵⁹⁾ BRUBAKER, *Vision and Meaning* cit., pp. 214-217.

⁽⁶⁰⁾ Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 1613, p. 108. Su questa miniatura vedi WALTER, *Heretics in Byzantine Art* cit., pp. 40-41; ID., *L'iconographie des conciles* cit., pp. 37-38. Più in generale sul codice vedi ora El «Menologio de Basilio II». Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1613, Libro de estudios con ocasión de la edición facsimil dirigido por F. D'AUTO, Città del Vaticano-Atenas-Madrid 2008 (Collección Scriptorium, 18).

⁽⁶¹⁾ New York, Pierpont Morgan Library, cod. 639, f. 42r. K. WEITZMANN, *The*

In generale in queste rappresentazioni di concili il ruolo dell'eretico risulta statico, senza particolari caratterizzazioni al di là di una remissiva assunzione di colpa e una completa ammissione della propria sconfitta. In immagini più tarde, come quelle degli affreschi di Gelati sopra ricordate, gli eretici assistono stanti al concilio, in posizione inferiore rispetto al consesso giudicante dei vescovi – ma senza alcuna particolare caratterizzazione, tanto che si stenta a distinguerli dai gruppi di normali astanti. Dovevano esistere, però, soluzioni più varie, come testimoniano indirettamente le rappresentazioni dei concili nella raccolta canonica di Vercelli, un codice latino datato tra 1014 e 1022 ma con miniature aggiunte in un secondo tempo⁽⁶²⁾. Pur se occidentale, il codice tradisce reminiscenze greche nel frasario e nell'iconografia dei concili, che qui si arricchisce del particolare dell'auto da fé degli eretici, i quali gettano al rogo i loro testi sacrileghi sotto gli occhi dell'imperatore e dei Padri; questa pratica si verificava anche a Bisanzio, come è testimoniato ad esempio in una disputa, tenutasi nel 1054 presso il monastero S. Giovanni di Studios, nella quale Niceta Stethatos si vide costretto a bruciare un proprio trattato⁽⁶³⁾.

Ma un vero serbatoio di innovative iconografie è tramandato da un

Constantinopolitan Lectionary, Morgan 639, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, ed. by D. MINER, Princeton 1954, pp. 358-373: 372, fig. 306; WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., pp. 38-40; ID., *Heretics in Byzantine Art* cit., p. 43.

⁽⁶²⁾ Ch. WALTER, *Les dessins carolingiens dans un manuscrit de Verceil*, in *Cahiers Archéologiques* 18 (1968), pp. 99-107; S. GAVINELLI, *Testi agiografici e collezioni canoniche in età carolingia attraverso codici dell'Ambrosiana*, in *Nuove ricerche su codici in scrittura latina dell'Ambrosiana. Atti del Convegno, Milano 6-7 ottobre 2005*, a cura di M. FERRARI e M. NAVONI, Milano 2007, pp. 53-78: 66-67.

⁽⁶³⁾ *Brevis et succinta commemoratio*, in *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, hrsg. C. WILL, Leipzig [u.a.] 1861, p. 151; A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zur Schisma des XI. Jahrhundert*, Paderborn 1930, pp. 104-105. Sulla pratica del rogo dei testi ereticali vedi J. HERRIN, *Books burning as Purification*, in *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. by Ph. ROUSSEAU, M. PAPOUTSAKIS, Ashgate 2009, pp. 205-222. Una più aperta umiliazione e condanna dell'eretico è ravvisabile in alcune miniature, già citate, che riguardano Ario: nell'allontanamento dalla Comunione (London, Brit. Libr., ms. Addit. 19.352, f. 37v. Cf. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs* cit., pp. 27, 75, fig. 64) l'eretico è preso al cappio e trascinato in basso da un diavolo verso una fornace; nello Stavrou 109 del Patriarcato di Gerusalemme Ario scompare all'interno delle fauci spalancate di Ade (GRABAR, *Un rouleau liturgique* cit., p. 176 e fig. 18a).

particolarissimo quanto frequentato passo della *Vita* di Ignazio, che fu per due volte (847-858 e 867-877) patriarca di Costantinopoli:⁽⁶⁴⁾ l'autore del testo, Niceta Davide il Paflagone, per denunciare il clima persecutorio suscitato dall'acerrimo rivale Fozio, riporta il contenuto delle miniature, che, in un lussuoso codice appartenuto a Fozio, decoravano sette atti sinodali rivolti contro Ignazio⁽⁶⁵⁾; all'inizio di ciascun atto il deposto patriarca, nelle miniature realizzate dal siracusano Gregorio Asbestas, appariva ora bastonato, ora sospinto via, ora invece deposto, poi gravato da un collare da carcerato, infine decapitato e sempre accompagnato da scritte infamanti di diverso genere. La descrizione di questo eccezionale *pamphlet* illustrato, degno contraltare, per i suoi toni di accesa invettiva, dei Salteri a figurazioni marginali⁽⁶⁶⁾, interessa direttamente il nostro discorso: nei sette atti sinodali foziani è possibile, forse, vedere un riflesso dell'iconografia dei sette concili ecumenici, in una redazione però meno raggelata di quelle ufficiali e che concedeva, invece, qualcosa alla caratterizzazione dell'eretico e alla gamma di vessazioni e punizioni che il δογματικὸν δικαστήριον, per dirla proprio con le parole di Fozio⁽⁶⁷⁾, era pronto a infliggere a coloro che, allontanandosi dalla fede, operavano in senso contrario alla preservazione dell'ortodossia.

Università degli Studi di Urbino
"Carlo Bo"

Andrea PARIBENI

⁽⁶⁴⁾ *Vita Ignatii*, in PG 105, coll. 487-573. Per un recente riesame delle datazioni avanzate per l'opera vedi I. TAMARKINA, *The Date of the Life of the Patriarch Ignatius Reconsidered*, in *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), pp. 615-630, ove si propone una data tra l'886 e il 901-902.

⁽⁶⁵⁾ *Vita Ignatii*, in PG 105, col. 540D. Il passo è ovviamente commentato in MANGO, *The Art of the Byzantine Empire*, cit. pp. 191-192. Vedi anche CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., p. 131.

⁽⁶⁶⁾ Kathleen Corrigan si spinge a ipotizzare che Gregorio Asbestas possa essere stato addirittura il responsabile del programma illustrativo anti-iconoclasta dei Salteri a figurazione marginale (CORRIGAN, *Visual Polemics* cit., p. 131).

⁽⁶⁷⁾ La definizione è nella lettera indirizzata a Michele di Bulgaria (PG 102, col. 649), vedi WALTER, *L'iconographie des conciles* cit., p. 163.

GIORGIO MONACO, TRA ORTODOSSIA E CRONACA

Nel proemio della *Cronaca* di Giorgio Monaco l'antitesi tra πολλοὶ μὲν τῶν ἔξω φιλόλογοι καὶ λογογράφοι ἱστορικοὶ τε καὶ ποιηταὶ καὶ χρονογράφοι (p. 1, 1-2 de Boor) e ἡμεῖς δὲ πάνπαν οἱ τῶν ἑνδον ἀνάξιοι δοῦλοι τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (p. 1, 11-12) non rivela soltanto «una posizione nettamente critica contro gli autori precedenti, appartenenti alla tradizione pagana (οἱ ἔξω) ed esponenti dei più diversi generi letterari»⁽¹⁾, ma anticipa il proposito che l'autore proclama subito dopo (2, 9-10): «meglio balbettare dicendo il vero, che esprimersi alla maniera di Platone dicendo menzogne» (κρεῖσσον γὰρ μετὰ ἀληθείας ψελλίζειν ἢ μετὰ ψεύδους πλατωνίζειν). Opportunamente Afinogenov ha messo in guardia sui rischi di fraintendere questa frase in relazione alla presunta indifferenza di Giorgio allo stile, sottolineando che «the analysis of those parts of the chronicle which actually belong to him (i. e. are not a compilation) show that they are written in a very elaborate style with rich and sometimes even excessive ornamentation»⁽²⁾ – e proprio nella frase citata l'allibramento degli infiniti sembra confermarlo con finezza. Ma forse quel che merita più attenzione è l'accostamento μετὰ ἀληθείας ψελλίζειν, un nesso che sembra alludere a una precarietà espositiva causata non tanto dal modesto livello stilistico, quanto dall'impervia tematica, l'ἀλήθεια, che crea smarrimento, inducendo l'autore a balbettare come un bambino⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. R. MAISANO, *Il problema della forma letteraria nei proemi storiografici bizantini*, in *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985), p. 334. Sulla biografia di Giorgio Monaco non sappiamo nulla (cf. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I-III, Oxford 1991 [da ora: ODB], II, p. 836); incerta anche la datazione della sua opera, cf. D. AFINOGENOV, *The date of Georgios Monachos reconsidered*, in *Byzantinische Zeitschrift* 92 (1999), pp. 437-447, che colloca la *Cronaca* nell'845-846.

⁽²⁾ D. E. AFINOGENOV, *Some Observations on Genres of Byzantine Historiography*, in *Byzantion* 62 (1992), p. 27.

⁽³⁾ Tale è in effetti la valenza primaria del verbo, nonché del sostantivo ψέλλισμα (usato anche con valenza metaforica nel linguaggio patristico, cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 [da ora: LAMPE], s.v., p. 1540).

In effetti, prima di offrire una sorta di indicizzazione (p. 4, 1-23) del materiale cronachistico, da Adamo sino a Michele III (842-867), «disposto secondo il criterio della chiarezza e della facilità nella memorizzazione»⁽⁴⁾, Giorgio precisa l'obiettivo prioritario della *Cronaca*, coinvolgendo esplicitamente il pubblico al quale è rivolta (pp. 2, 24-3, 27):

Orbene, leggendo quest'opera con fede e intelligenza, e nel contempo senza invidia e con semplicità, libero da ogni doppiezza e malizia, troverai in breve come gli idoli sono stati inventati e abbattuti, in modo abile e con successo; scoprirai le dispute dei filosofi greci, le falsità, la religione e le discordanti fantasticherie, le credenze differenti dei pagani, nonché i politeismi, o per meglio dire gli ateismi e le perversità; scoprirai come iniziò la vita e la regola dei monaci fissata dalla legge e, attraverso il comportamento e la dottrina di Cristo superiore in tutto, come si rivelò più eccelsa e luminosa e si propagò in modo del tutto naturale; troverai pure altre cose, in gran numero e varie, che procurano la salvezza delle anime perbene e ortodosse, ammaestrano e illuminano, ma nondimeno anche la furia orribile dei Manichei, odiata da Dio e del tutto impura, dalla quale è germogliata l'eresia folle degli iconoclasti, perversi e perditempo⁽⁵⁾, colpiti dalla malattia peggiore e più vergognosa, trasmessa si direbbe da un cane rabbioso; [...] scoprirai anche la fede ridicola dei Saraceni insolenti e malvagi, la vita ferina e ancora l'insegnamento del loro falso profeta, che inganna le genti, e saprai da dove è apparso per la nostra rovina.

Secondo Afinogenov «George actually has two tables of contents, one of them for the contents proper, i.e. for the subject of the chronicle, and the other for their chronological distribution, that is to say, for the compositional structure»⁽⁶⁾; questa distinzione, che induce lo studioso a parlare di un doppio *argumentum*, suggerisce una prospettiva di lettura secondo la quale «historical narrative for George is a form of composition, in which he can put any contents, even totally unrelated to history (i.e. theological polemics, philological subtleties, etc.). That does not mean that history itself plays no role as a subject of narrative, but this role is not dominant, since George does not feel himself obliged to give any preference to the historic events proper»⁽⁷⁾.

Pur condividendo nel complesso questo giudizio, appare comunque difficile classificare le polemiche teologiche o in generale le digressioni sulla diffusione del cristianesimo e il consolidamento dell'ortodossia tra

⁽⁴⁾ MAISANO, *Il problema* cit., p. 336.

⁽⁵⁾ In LAMPE, p. 696 è registrato solo il verbo κακοσχολέω con riferimento a interessi per l'eresia.

⁽⁶⁾ AFINOGENOV, *Some Observations* cit., p. 24.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, p. 25.

le tematiche «totally unrelated to history», dal momento che «il parallelismo fra storiografia e religione è un segno caratteristico della cultura bizantina»⁽⁸⁾; di conseguenza, pur prendendo atto che Giorgio non si sente obbligato a dare «any preference to the historic events proper», appare in ogni caso indispensabile spiegarne ove possibile le ragioni in rapporto ai singoli contesti, tenendo conto naturalmente che l'articolazione di un *excursus* non dipende solo dallo specifico interesse dell'autore, ma anche dalla consistenza delle fonti disponibili, dal momento che «il cronista medievale, lontano dall'essere, e dal considerarsi, un autore nell'accezione corrente del termine, fu essenzialmente un compilatore perennemente in bilico tra i due poli, non sempre chiaramente distinguibili, del compendio e della copia»⁽⁹⁾. In sostanza, non basta analizzare la tipologia della digressione (contenuto e fonti), occorre verificarne la funzione rispetto al racconto storico, cogliendo la pertinenza o lo scarto nell'economia dell'opera – anche Afinogenov riconosce che «it is precisely in composition that the chronicler displays his creative activity»⁽¹⁰⁾. In tale prospettiva, il tema dell'ortodossia⁽¹¹⁾ contrassegna l'intera impalcatura della *Cronaca*, che Giorgio consolida attraverso digressioni mirate a testimoniare il radicamento della *verità* nella storia – e significativamente questo proposito prevale anche sulla semplice esposizione degli eventi. Ma proprio lo spazio riservato all'esegesi consente all'autore di procedere per aggregazioni successive, stimolato dalle suggestioni fornite dal materiale a disposizione e prescindendo spesso dai rigidi vincoli della cronologia, senza correre il rischio comunque di trasformare la compilazione in una forma ibrida di storia ecclesiastica. Partendo da queste premesse, la vastità del materiale permette sondaggi di vario tipo, rispetto alla distanza cronologica, all'attendibilità delle fonti e al coinvolgimento dell'autore.

Anche l'età dei primi imperatori romani e la *Pax Augusta* «als providentiell bestimmte Epoche für die Inkarnation werden (...) darge-

(8) R. MAISANO, *Note su Giorgio Cedreno e la tradizione storiografica bizantina*, in *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3 (1983), p. 245.

(9) L. TARTAGLIA, *Meccanismi di compilazione nella Cronaca di Giorgio Cedreno*, in *Bisanzio nell'età dei Macedoni. Forme della produzione letteraria e artistica*, a cura di F. CONCA e G. FIACCADORI, Milano 2007, pp. 240-241.

(10) AFINOGENOV, *Some Observations* cit., p. 25.

(11) Un tema dominante nella cronachistica, come puntualizza H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, p. 260: «die weltanschauliche Ausrichtung der byzantinischen Chroniken auf die Orthodoxie zeigt sich in mehrfachen Abstufungen und Varianten».

stellt»⁽¹²⁾. E significativamente nella sezione dedicata ad Augusto solo all'inizio troviamo scarse notizie sul principato: la cattura di Cleopatra e la sottomissione dell'Egitto, l'eliminazione degli assassini di Cesare, le fondazioni di Ancira, Bostra e Diospoli (l'antica Salamina), rispettivamente nel Ponto, in Arabia e in Siria (pp. 293, 20-294, 14). L'interesse dell'autore è subito rivolto altrove. Infatti, seguendo l'esegesi di Teodoro di Cirro (*Graecarum affectionum curatio*, 10; *In Michaeam*, 4, in J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Graeca* [da ora: PG], vol. 81, coll. 1760D-1761C) Giorgio stabilisce un perfetto parallelismo tra l'ascesa di Ottaviano e la nascita di Cristo: τοῦ δὲ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ σάρκα τεχθέντος εὐθὺς Αὐγουστος Καῖσαρ ἐκράτησε πάντων καὶ τὰς ἐθναρχίας πάσας καὶ μερικὰς βασιλείας καταλύσας, ὥς ἔφην, τοῖς Ῥωμαίων οἴαζι πάντας ὑπέταξεν (p. 297, 9-12); cessano le spedizioni militari, i popoli si dedicano all'agricoltura e «una pace solida si propagò dappertutto, volgendo anche l'orecchio degli uomini a quelli che annunciavano il Signore della pace» (p. 298, 1-3)⁽¹³⁾. La *parousia* di Cristo contrassegna la storia del tempo, secondo la visione di Is. 2, 2-4⁽¹⁴⁾, fraintesa dai Giudei, che la riferivano «al ritorno da Babilonia» (p. 295, 13-14); di fatto, il regno di Augusto sembra offrire a Giorgio solo il pretesto per una polemica antiggiudaica sancita icasticamente a p. 305, 15-17 σημεῖον οὖν ἔδωκε τῆς Χριστοῦ παρουσίας τὸ παύσασθαι τὴν ἀρχὴν τῶν Ἰουδαίων – un «segno» che assume una significativa valenza esegetica, perché consente all'autore di consolidare il proprio orientamento attraverso la giustapposizione delle fonti patristiche. Di conseguenza, la veracità del messaggio biblico rende superflua la selezione degli eventi e proietta il

⁽¹²⁾ Cf. *ibid.*

⁽¹³⁾ Si realizzano così le parole di Ps. 71, 7 ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη / καὶ πλῆθος εἰρήνης (297, 21-22) – il tema è ribadito più volte nelle pagine iniziali (296, 8-16; 298, 8-12; 299, 6-21) anche con la ripresa di espressioni affini.

⁽¹⁴⁾ «E negli ultimi giorni sarà visibile il monte del Signore e la dimora di Dio in cima ai monti e si ergerà sopra i colli; ad essa giungeranno tutte le genti e cammineranno molti popoli e diranno: orsù, saliamo al monte del Signore e alla dimora del Dio di Giacobbe, e ci annuncerà la sua via e la percorreremo. Perché da Sion arriverà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore e giudicherà in mezzo a molte genti e metterà alla prova molti popoli. E spezzeranno le loro spade in aratri e le loro lance in falci e un popolo non prenderà la spada contro un altro e non sapranno più fare guerra» – la traduzione segue il testo di p. 295, 1-12.

principato augusteo in una prospettiva che prescinde dalle scansioni rigidamente cronologiche, nell'intento di cogliere una *oikonomia* che solo l'incarnazione del Cristo ha rivelato agli uomini – e in tale contesto non risulta una sfasatura l'*excursus* sulla morte di Erode Agrippa, avvenuta in realtà durante il regno di Claudio (44), in quanto rappresenta in modo paradigmatico il disfacimento dell'uomo che non sa riconoscere il messaggio divino.

Senza dubbio, alla τάξις τμημάτων (p. 4, 2) contribuisce anche la scelta delle tematiche intorno alle quali è costruita l'interpretazione biblica, creando un'articolazione comunque coerente, nonostante la complessità degli spunti esegetici. In tale prospettiva, alla *parousia* di età augustea corrispondono durante il regno di Tiberio il battesimo, il messaggio evangelico, la crocefissione e la resurrezione del Cristo, elencati brevemente (pp. 311, 21-312, 5) al termine di una sequenza di informazioni solo in apparenza disorganica. Infatti, l'iniziale riferimento cronologico (p. 311, 15-16 «Dopo Augusto regnò Tiberio suo figlio per 23 anni») è seguito dal richiamo alla fondazione di Tiberiade, in Giudea (p. 311, 16-17), e soprattutto alle conseguenze di un devastante sisma, che distrusse tredici città – in sostanza una notizia di segno negativo, che si contrappone alla precedente. Ma sul lago di Tiberiade Gesù si presenta agli apostoli dopo la resurrezione (Io. 21), sicché appare del tutto consentaneo al contesto l'*excursus* sull'espressione ὁγδὴ ἡμέρα, della quale Giorgio fornisce l'esegesi a p. 313, 9-14⁽¹⁵⁾: «Cristo venne al termine del tempo, per eliminare il peccato, patì, fu sepolto e risorse, nel giorno del Signore (ἐν τῇ κυριακῇ), nel quale cominciò a creare il mondo; in esso il creatore del mondo risorse e risollevò il mondo, e il primo giorno della creazione è diventato l'ottavo della rinascita (ἡ πρώτη ἐν δημιουργίᾳ ὁγδὴ ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ γέγονεν)».

Ma l'esegesi biblica, finalizzata a porre le basi dell'ortodossia, non esclude la valutazione storica. L'assenza delle persecuzioni rappresenta senza dubbio un segno positivo del regno di Tiberio, che Giorgio riba-

⁽¹⁵⁾ Ribadita anche a p. 315, 1-7. Subito dopo Giorgio aggiunge che l'espressione ὁγδὴ ἀνάστασις si spiega anche col fatto che nel Vecchio e Nuovo Testamento «prima della risurrezione di Cristo ci furono solo sette risurrezioni di morti» (p. 315, 11-13) – il figlio della vedova di Zarepta, resuscitato da Elia (1Re. 17, 17-23); il figlio della Sunammita, ridestato da Eliseo (2Re. 4, 8-37); il soldato, resuscitato al solo contatto col cadavere di Eliseo (2Re. 13,21); la figlia del capo della sinagoga (Mc. 5, 39-42); il figlio della vedova di Nain (Lc. 7, 12-15); Lazzaro (Io. 11, 1-44); i corpi dei santi che risorgono alla morte di Gesù (Mt. 27, 52-53).

disce⁽¹⁶⁾, rielaborando la testimonianza di Eusebio, *Hist. eccl.* II, 2, 6, il quale a sua volta richiama Tertulliano, *Apologetico*, 5, 1-2; tuttavia il giudizio che conclude la sezione contiene una critica spietata (ancorché topica) del principe (definito con ironico compatimento ὁ γεννάδας), corrotto dalla filosofia e dalla retorica (p. 322, 12), inorgoglito dalle azioni compiute (p. 322, 13), travolto dalla follia e accusato di ogni genere di efferatezza. In questo caso, all'enfasi della riflessione contribuiscono significativamente insistite sottolineature stilistiche, che conferiscono speciosa sostenutezza alla dizione: lo provano, oltre al periodare (p. 322, 19-25) contrassegnato da *cola* participiali⁽¹⁷⁾, il triplice omeoteleuto di ἀνοσιουργίαν καὶ μαιφονίαν τε καὶ οἰστρολασίαν (p. 322, 16), l'allibramento κατὰ φύσιν... παρὰ φύσιν (p. 322, 17), l'antitesi ἐξ ἀγαθουργίας εἰς κακουργίαν (p. 322, 19), che scandisce la perversa trasformazione del principe, nonché la *iunctura* speculare φοβερὰ μὲν ὡμότητι, μυσαρὰ δὲ πλεονεξία (p. 322, 20). Rispetto a tali scelte, la triplice conclusiva citazione⁽¹⁸⁾ non suggella soltanto il giudizio dell'autore secondo il messaggio biblico, ma restituisce all'opera l'allure stilistica (e compositiva) che la contraddistingue, sottraendola ai rischi di quella καλλιέπεια, che nel proemio (p. 2, 19) Giorgio rimprovera proprio alla storiografia profana⁽¹⁹⁾.

Nella sezione dedicata a Claudio, invece, le notizie sul sovrano si limitano di fatto solo alla frase iniziale: «Dopo Gaio regnò Claudio per tredici anni, e dopo avere ucciso gli assassini di Gaio, fu avvelenato dalla propria moglie» (p. 326, 19-21). Il richiamo successivo alle dispute tra Pietro e Simon Mago, del quale Giorgio Monaco sottolinea con significa-

(16) «[Tiberio] ordinò che nessuno si opponesse al messaggio di Cristo, e minacciò di morte quelli che osassero lanciare accuse» (p. 320, 5-8).

(17) La sequenza (διοικήσας... κατενεχθεῖς... ὠφεληθεῖς... μισηθεῖς... ἐξυβρίσας καὶ διαφθείρας... ἀπενεχθεῖς) è interrotta da un solo verbo di modo finito καταστρέφει (p. 322, 21), che riprende nel preverbio il precedente κατενεχθεῖς, con lo scopo preciso di accentuare la *metabole* dell'imperatore – di conseguenza non sembra casuale il fatto che αἰσχρουργία crei una palese assonanza con il precedente κακουργίαν.

(18) In sequenza, Ps. 124, 5; Phil. 1, 6; Mt. 10, 22 e 24, 12.

(19) Cf. L. R. CRESCI, *Ποικιλία nei proemi storiografici bizantini*, in *Byzantion* 74 (2004), pp. 330-347: 336, «il ricorso a una veste linguistica e formale ricercata distoglie il lettore dal vero scopo della cronaca», tenendo conto che «la ποικιλία dalla cui pericolosa e subdola azione il lettore è invitato a guardarsi non è quella degli argomenti, degli esempi, delle circostanze, bensì quella della raffinatezza formale, della καλλιέπεια» (p. 338).

tiva enfasi l'abilità dialettica⁽²⁰⁾, anticipa un tema che l'autore svilupperà per esteso in seguito, nel capitolo su Nerone (pp. 364, 21-374, 24), basandosi in particolare sull'*Omelia* III, falsamente tramandata come è noto nel *corpus* di Clemente Romano, che proprio in questa sezione è presentato come Πέτρου μαθητῆς λόγῳ πεπαιδευμένῳ ἄκρως Ἑλληνικῶ τε καὶ Ῥωμαϊκῶ (p. 327, 2-3) – un altro segnale sulla tecnica compositiva di Giorgio, contrassegnata da collegamenti interni, che permettono comunque di cogliere un ordine nel racconto nonostante l'eterogenea varietà delle informazioni. Nel caso specifico, l'ampio *excursus* sul monachesimo, che occupa in pratica l'intero capitolo (pp. 327, 12-361, 16), ha significativamente come epicentro geografico l'Egitto, nel quale Giorgio sembra introdurre il lettore gradualmente, creando una sorta di contrasto tra le razzie provocate nel deserto dai Sicari, bande al seguito di un brigante ricordato anche in *Act.* 21, 38 (di fatto imperversanti in età neroniana), e la pace dei molti monasteri che l'evangelista Marco riunì in quella terra – come fonte è citato esplicitamente Eusebio⁽²¹⁾ e per suo tramite la *Vita contemplativa* di Filone. Ma nonostante la ricchezza della compilazione (Atanasio, Dionisio Areopagita, Basilio, Nilo Ancirano, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo)⁽²²⁾ Giorgio dilata gli effetti del movimento monastico, dimostrandosi quanto mai sensibile alle suggestioni che tale scelta di vita suscita rispetto alle vicende del suo tempo, tormentato dall'iconoclastia. Lo prova la riflessione di pp. 338, 15-339, 3:

Dove sono dunque gli avversari delle immagini (εἰκονομάχοι), che respingono e disprezzano, con empietà e stoltezza, la vita monastica insieme alle altre leggi e tradizioni della Chiesa apostolica; Giudei apparsi da poco, che al pari del Copronimo, empio e odiato da Dio, la loro guida, professano questa concezione nuova e recente, con somma follia, stoltezza e stupidità, senza capire né quello che dicono, né intorno a che cosa formulano le loro affermazioni? Noi invece seguiamo gli insegnamenti dei Santi Padri e confidiamo che questa sia la regola di vita originale e antica.

Il monachesimo è ritenuto la scelta che realizza per eccellenza il messaggio evangelico: «pertanto, dobbiamo ammirare e onorare molto

(²⁰) Georg. Mon., p. 326, 22-23 καὶ Σίμων ὁ μάγος ἀντιτασσόμενος Πέτρῳ δεινότητι λόγων καὶ μαγείας ἀπάτη χρώμενος ἀντεφέρετο γενναίως τοῖς ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου θείοις λόγοις – in particolare γενναίως sembra dare rilievo non solo alla forza del contrasto, ma anche alla «dignità» dell'avversario, esaltando in questo modo la missione dell'apostolo.

(²¹) Eus., *Hist. eccl.* II, 16-17.

(²²) Come documenta l'*apparatus fontium* di de Boor, al quale rinvio.

quelli che rifiutano ogni piacere occasionale e ogni passione, secondo il comando del Signore, e vanno altrove, abbracciando la vita monastica e riempiendo tutta la terra» (p. 347, 3-7). Sicché il successivo elenco (p. 347, 7-14) degli insediamenti dei monaci – dall'Oriente e dall'Africa, sino a Roma, alla Spagna e alla Gallia⁽²³⁾ – si propone, attraverso la *climax* di una informazione dettagliata, di ridimensionare le conseguenze degli attacchi all'ortodossia, nella certezza di un consenso vasto e incontestabile, che si richiama alle basi consolidate del cristianesimo e permette a Giorgio di affermare con iperbolico compiacimento che *πάσα ἡ γῆ κατευλογεῖται καὶ ἀγιάζεται προδήλως ταῖς τούτων χοροστασίαις τε καὶ ψαλμωδίαις* (p. 347, 15-16), suggerendo un'immagine di gioia festosa, che contrasta tacitamente con l'asprezza delle controversie dottrinali, vissute dall'autore, nella certezza che solo la vita monastica associa *ἀγαθὴ πρᾶξις* e *γνώσις*, dalla quale *ἡ βεβαία καὶ ὀρθόδοξος γίνεται πίστις* (p. 355, 2)⁽²⁴⁾ – affermazione che Giorgio chiosa richiamando, indipendentemente dalla sua fonte, *Mt. 5, 19 ὃς ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (p. 355, 9-10).

Con una tecnica non dissimile è costruito anche il capitolo su Aureliano, dal momento che la frase iniziale (p. 467, 19-20 «Dopo Quintiliano [sc. Quintillo] regnò Aureliano, per cinque anni e fu ucciso da un cubiculario») rappresenta ancora una volta l'unica notizia specifica sull'imperatore. Ma Aureliano era contemporaneo di Manes⁽²⁵⁾ e la coincidenza offre lo spunto per una lunga digressione, che si configura come una succinta storia dell'eresia, a partire proprio dal fondatore del Manicheismo, *ὁ θεομισῆς καὶ θεήλατος* (p. 469, 21), basata in particolare sulla Προπαρασκευὴ di Teodoro, monaco di Raithou⁽²⁶⁾. Certo, la diacronia rompe qualunque vincolo cronologico rispetto al regno di Aureliano, sicché, dopo Manes e Paolo di Samosata, suo contemporaneo e «*proedros* della grande Antiochia» (p. 470, 11), scorrono figure anche molto lontane nel tempo, che contrassegnano la storia delle

(23) Significativamente il richiamo all'Occidente è introdotto dalla *iunctura* *καὶ μὴν* (p. 347, 13) che sembra enfatizzare la sorpresa dell'autore di fronte alla vastità del fenomeno.

(24) L'affermazione è ripresa da Theodoret., *Graec. aff. cur.* 12.

(25) Nato a Babilonia il 14 aprile 216 e morto il 2 marzo 274 o 26 febbraio 277 (*ODB*, II, p. 1285).

(26) Identificato con l'omonimo vescovo di Faran; nella prima parte della *Praeparatio* infatti era contenuta una confutazione delle eresie da Manes a Severo di Antiochia, proprio l'argomento della digressione di Giorgio, cf. *ODB*, III, p. 2044.

controversie teologiche tra i secoli IV-VI: Apollinare di Laodicea (pp. 470, 21-471, 7), Teodoro di Mopsuestia (p. 471, 8-24), Nestorio di Germanicea (pp. 471, 25-472, 10), Eutiche (p. 472, 11-23), definito con topica metafora militare τῆς δὲ κατὰ Μάνην καὶ Ἀπολινάριον ἀντιθέτου μοίρας τρίτος πάλιν ὑπασπιστής (p. 472, 11-12), Severo di Antiochia (pp. 472, 24-473, 7) e Giuliano vescovo di Alicarnasso (p. 473, 7-15). Conclude l'*excursus* un'articolata professione di ortodossia, derivata da Leonzio di Bisanzio⁽²⁷⁾, che si propone di dimostrare contro «ignoranti e incolti» (p. 473, 19) che μέρη μὲν Χριστοῦ ἀσύγχυτα θεότης καὶ ἀνθρωπότης, ψυχὴ δὲ καὶ σῶμα οὐ μέρη Χριστοῦ, ἀλλὰ μέρη τοῦ μέρους (pp. 474, 1-3) – e significativamente a sottolineare la gravità dell'affermazione contribuisce l'andamento nominale dei *cola*. All'ὁμοουσία del Cristo si contrappongono i μέρη... τῶν μερῶν τοῦ ἀνθρώπου (p. 474, 3-4), distinti secondo l'appartenenza all'anima e al corpo, l'unità dei quali è l'esito di una giustapposizione inapplicabile al Verbo, se non a rischio di calunniare (συκοφαντήσωσι) il Signore e renderlo estraneo (ἀλλοτριώσωσι) alla natura umana, oltraggiando il modello (παράδειγμα) e precipitando εἰς ἀφύκτους καὶ ἀδιεξοδεύτους... λαβυρίνθους (p. 475, 3-4). Nel caso specifico, il richiamo esplicito alle fonti, consentaneo alla tecnica compilatoria, crea una *climax* dottrinale e polemica che, nonostante le occasionali suture abilmente sfruttate dall'autore, produce comunque uno scarto significativo, dal momento che il dilatarsi cronologico della digressione prende il sopravvento sulla materia storica – in verità, trovare nell'ordito della *Cronaca* un equilibrio tra le parti è praticamente impossibile. Certo, l'estraniamento che coglie il lettore appare attenuato quando l'*excursus* contribuisce a completare gli eventi di un periodo, fornendo dettagli spesso indispensabili in un racconto non di rado contraddistinto dai limiti di una documentazione carente o di una selezione non sempre immediatamente perspicua.

In tale prospettiva, lo spazio riservato a Giovanni Crisostomo nel capitolo sul regno di Arcadio (pp. 592, 20-604, 6) non sorprende, proprio per la coerenza che scandisce l'esposizione nel suo complesso. Lo prova in particolare la citazione di Isidoro Pelusiota⁽²⁸⁾: «Occorre dunque che il virtuoso e il saggio eviti di adulare e di essere adulato e non sia né millantatore né adulatore, ma punisca la mancanza di misura

(²⁷) Leont. B., *Nest. et Eut.* 1 (PG 86, col. 1297 B); per un inquadramento su questo teologo, cf. ODB, II, p. 1213. Il confronto non è segnalato nell'apparato di de Boor.

(²⁸) Isid. Pel., *Epp.* III, 379, PG 78, col. 1025.

di entrambi questi mali, e sia libero, non incline all'arroganza e neppure cada nel servilismo. Infatti, con le persone perbene deve essere umile, altero invece con gli sfrontati» (p. 596, 7-13). L'insistenza sui pericoli della *κολακεία* (e dell'*ἀλαζονεία*), nonché la raccomandazione a cercare un equilibrio che si raggiunge superando gli eccessi⁽²⁹⁾, non solo contribuiscono a ribadire per quale ragione *ποικίλον εἶναι δεῖ τὸν ποιμένα καὶ διδάσκαλον* (p. 595, 13)⁽³⁰⁾, ma risultano una premessa indispensabile per spiegare l'avversione dell'imperatrice Eudossia, identificata con Erodiade (p. 598, 18)⁽³¹⁾, segno di un contrasto col potere che per esplicita volontà di Giovanni non deve rompere comunque l'unità della Chiesa asservendola al sovrano, nella consapevolezza di non avere fatto nulla che meriti la destituzione (p. 599, 2-3 οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύνοιδα ἄξιον καθαιρέσεως). Naturalmente le testimonianze riportate da Giorgio Monaco enfatizzano la risonanza degli eventi, in Occidente e in Oriente, confermando come la vicenda, nonostante l'essenzialità del racconto, abbia «une grande signification dans l'étude de l'histoire des rapports entre l'État et l'Église»⁽³²⁾, dal momento che rompe l'equilibrio garantito dai principi dell'ideologia imperiale di ispirazione eusebiana. Per il pontefice Innocenzo I la morte di Giovanni Crisostomo è «un'ingiusta persecuzione contro la Chiesa di Dio e i suoi sacerdoti» (p. 600, 20-21); Isidoro Pelusiota invece focalizza la *τραγωδία* di Giovanni nel contrasto con Teofilo Alessandrino, sostenuto dall'imperatrice (p. 598, 2-5), rappresentandolo icasticamente attraverso il paradigma biblico di

⁽²⁹⁾ Sottolineati finemente da Isidoro attraverso un'abile trama di antitesi (μήτε εἰς αὐθάδειαν ἀποκλίνοντα μήτε εἰς δουλοπρέπειαν καταπίπτοντα... χρηστοὺς ταπεινὸν... θρασεῖς ὑψηλόν) scandita anche dall'assonanza creata dalla trama degli omeoteleuti.

⁽³⁰⁾ Il passo, tratto dal *De Sacerdotio*, VI, 4, è così spiegato subito dopo dallo stesso Giovanni Crisostomo: «intendo per mutevole (*ποικίλον*) non chi è falso, né adulatore e oltraggiatore, ma chi possiede molta libertà (*ἐλευθερίας*) e franchezza (*παρρησίας*), capace anche di mostrarsi indulgente con profitto, quando lo richieda il contesto dei fatti, e di essere nel contempo benevolo e austero» (p. 595, 13-17).

⁽³¹⁾ Il confronto con Erodiade (e prima ancora con Iezabel) risale allo stesso Crisostomo, come attesta Socr., *Hist. eccl.* VI, 19, 1-5 (una fonte omessa da de Boor); poiché Erodiade richiama immediatamente il destino di Giovanni il Battezzatore, attraverso questo parallelo il Crisostomo «a pour ainsi dire décidé lui-même de son sort» [F. VAN OMMESLAEGHE, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, in *Analecta Bollandiana* 97 (1979), pp. 131-159: 139]].

⁽³²⁾ VAN OMMESLAEGHE, *Jean Chrysostome* cit., p. 146.

2 Re. 3, 1⁽³³⁾: «la casa di David si rafforza e procede, mentre la casa di Saul si indebolisce, prova vergogna e rimane impigliata».

In tale prospettiva risulta del tutto coerente anche l'aneddoto tratto da Giovanni Mosco (*Prat.* 128); infatti, la visione che illumina il vescovo Adelfio denuncia con finezza allusiva l'oltraggio subito da Giovanni Crisostomo. Rapito dall'estasi, Adelfio è condotto in un luogo luminoso, dove si trovano «i maestri della Chiesa»; si guarda intorno, ma non vede Giovanni. La scoperta lo rattrista, ma il guardiano davanti alla porta lo rassicura; «“parli di Giovanni, che ha scritto il libro sulla penitenza?”», “Sì” gli rispondo, e quello “Nessun uomo vivo può vederlo, perché si trova là, dove è il trono del Signore”» (p. 604, 3-6). La gloria dei cieli sancisce la legittimità della missione episcopale del Crisostomo e getta un'accusa implicita sulle scelte della sovrana, che rappresentano una minaccia all'integrità della Chiesa, sconfessando il ruolo del *basileus*, quale garante della concordia religiosa, che pure all'inizio Arcadio aveva perseguito favorendo l'elezione di Giovanni alla morte di Nettario (p. 593, 3-6).

Non diversamente, la sezione dedicata ad Anastasio I è dominata dall'ostilità del patriarca Eufemio, ζηλωτής... τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (p. 623, 21), verso l'imperatore, accusato di «essere eretico e indegno dei Cristiani» (p. 624, 6-7) e in particolare di condividere la dottrina eutichiana: Eufemio arrivò addirittura a pretendere una ὁμολογίαν ἔγγραφον (p. 624, 9), che impegnasse il sovrano a rispettare le definizioni calcedoniane, ma l'imposizione non ottenne risultati, perché Anastasio «divenuto imperatore richiese indietro con la forza (βιαίως) la sua professione» (p. 624, 11-12). Attraverso la testimonianza di Teodoro Anagnosta, Giorgio insiste sull'inaffidabilità del *basileus* in materia di ortodossia; la sua elezione non dà forza solo ai monofisiti, ma rallegra anche Arian e Manichei, ai quali lo avvicinavano rispettivamente la fede dello zio e della madre (p. 624, 12-15), esasperando inevitabilmente lo scontro con Eufemio. Il racconto di Giorgio rappresenta una sorta di *double* rispetto al dissidio tra Giovanni Crisostomo e Eudossia, perché anche in questo caso l'allontanamento del patriarca scatena la rivolta popolare, sulla quale tuttavia si impone βασιλέως... ἡ ἐνστασις (p. 625, 14-15). Anastasio rompe l'ὁμόνοια, ma i contatti tra Eufemio e il patrizio Giovanni, imparentato a «uno dei capi degli Isauri» (624, 25), gettano

(³³) Nonché dalla fine sottolineatura lessicale di p. 601, 15-18 τὸν λιθομανῆ καὶ χρυσολάτριν προβαλλομένη Θεόφιλον... τὸν ὄντως θεοφιλῆ καὶ θεολόγον κατεπόλεμῃσεν ἄνθρωπον.

comunque ombre anche sul comportamento del patriarca; allo strappo dell'imperatore rispetto all'integrità dell'ortodossia, corrisponde la vicinanza tra Eufemio e i ribelli⁽³⁴⁾, in un ordito di intrighi dei quali la compilazione di Giorgio offre solo un resoconto quanto mai ellittico, che in ogni caso non sembra oscurare la rappresentazione del patriarca come vittima.

Risulta dunque accertato che il comportamento dei sovrani rispetto all'ortodossia contrassegna molte parti della *Cronaca*, ancorché la scelta degli eventi e della documentazione di rado offra un quadro organico. Così, nel capitolo dedicato a Giustiniano, dopo un sintetico (p. 628, 13-24) richiamo alla rivolta del Nika, la compilazione si concentra sul V Concilio ecumenico (553), introdotto *ex abrupto* senza alcun collegamento cronologico da una semplice frase di trapasso (p. 629, 1 *Καὶ ἡ πέμπτη γέγονε σύνοδος τῶν ρξε' πατέρων*), che sembra dare una titolatura alla sezione, come prova la successiva ripresa⁽³⁵⁾ lievemente variata all'inizio dell'esposizione. Significativamente, l'impegno (*σπουδή*) del *basileus* nella difesa del dogma è concentrato solo su due documenti, le lettere inviate contro Origene (pp. 630, 6-633, 15) e contro i Tre Capitoli (pp. 633, 20-640, 27). Il secondo in particolare, puntualizzando nella parte finale la posizione di Giustiniano rispetto alle precedenti decisioni conciliari⁽³⁶⁾, consente a Giorgio Monaco di suggerire al lettore spunti di valutazione che non hanno bisogno di ulteriore esegesi, ribadendo orientamenti capaci di mantenere intatto un patrimonio dogmatico, dal quale anche il potere politico non poteva prescindere. In sostanza, attraverso l'*ὀρθοδοξία* Giorgio traccia il percorso che conduce alla *ὀρθή πολιτεία*. Come è noto, «il bizantino religioso e fedele alle istituzioni si trova [...] vincolato ad un duplice impegno di lealtà, che si spaccia come unico, ma che ha due contraenti, la Chiesa e l'imperatore. [...] La forza che vincola la coscienza è per la sensibilità bizantina maggiore nelle richieste della Chiesa; in compenso lo Stato con la sua legislazione

(34) Appare significativo osservare come lo scontro con gli Isauri, che si protrasse per anni (492-498), sia ricordato solo nella prospettiva dell'ostilità tra patriarca e *basileus* – senza il contorno di informazioni specifiche, ininfluenti rispetto al messaggio che l'autore intende trasmettere.

(35) Georg. Mon., p. 629, 2-3 *Πέμπτη γέγονε σύνοδος ἐν Κωνσταντινουπόλει ρξε' ἁγίων πατέρων κτλ.*

(36) Georg. Mon., p. 639, 4-8 «Orbene, anche noi seguendo i nostri padri e volendo serbare incontaminata la retta fede, vi esortiamo a esaminare le bestemmie di costui [sc. Teodoro di Mopsuestia] e a esprimervi contro di lui e i suoi seguaci».

penale ha a disposizione un mezzo assai energico per conferire vigore alle proprie richieste. Questa situazione comporta tutta una serie di conseguenze, che vanno a ripercuotersi nella vita quotidiana»⁽³⁷⁾.

In effetti, il magistero della *Bibbia* non riguarda solo le questioni dogmatiche, ma rappresenta il fondamento di scelte esistenziali che le imposizioni della legge non di rado indicano come basi irrinunciabili della *paideia* impartita dal sovrano. In questa prospettiva non sorprende che l'ultima parte del capitolo (pp. 645, 1-654, 14) sia contrassegnata da una violenta condanna dei sodomiti: a renderli θεομισεῖς καὶ ἀκαθάρτους sono νόμος καὶ λόγος εὐαγγελικὸς καὶ ἄριστος βίος καὶ εὐσεβὴς πολιτεία (p. 653, 4-5) – una conclusione alla quale Giorgio perviene dopo avere richiamato la punizione di Sodoma e Gomorra attraverso il racconto di *Genesi*, 18, 20 e l'esegesi di Giovanni Crisostomo (pp. 646, 18-649, 8). Naturalmente, a giustificare la collocazione dell'*excursus* proprio in questa sede contribuisce anche la politica di Giustiniano, che condannò l'omosessualità nelle *Novelle* 77 e 141, come ribadisce anche Procopio, *Anekdotai*, 11, 34-36⁽³⁸⁾, condizionando pure la letteratura contemporanea – è noto infatti come nella coeva fiorente produzione epigrammatica non sia attestata la *Musa puerilis*. D'altro canto, la pederastia sconvolge l'ordine morale sancito dalla Scrittura⁽³⁹⁾, e viene sentita «eher als Verstoß gegen die kirklichen Kanones als gegen die weltliche Gesetze»⁽⁴⁰⁾, mettendo a rischio allo stesso modo gli equilibri dello Stato e della Chiesa, e sottolineando le colpe anche di personaggi influenti (p. 645, 5-7 διὸ καὶ πολλοὶ μεγιστάνων εὐρέθησαν, τῶν δὲ ἀρχιερέων οὐκ ὀλίγοι, καὶ οὕτω περιηγόμενοι οἰκτρῶς ἐτελεύτησαν)⁽⁴¹⁾; di

⁽³⁷⁾ H.-G. BECK, *L'eros a Bisanzio*, (trad. it.), Roma 1994, pp. 35-36.

⁽³⁸⁾ «Mise al bando la pederastia, conducendo indagini non su fatti posteriori alla promulgazione della legge, ma su chi era stato colto da quel morbo in passato, e la repressione era spietata: la pena veniva comminata anche senza un'accusa, ma bastava una sola parola, d'adulto o di ragazzo, persino di schiavo se capitava, costretto a testimoniare, seppure nolente, contro il padrone – e ciò pareva essere prova provata. I rei convinti con questi sistemi erano evirati e pubblicamente esibiti» (trad. P. CESARETTI, Milano 2007⁴) – anche Giorgio Monaco insiste significativamente sulle pene corporali (p. 645, 2-5).

⁽³⁹⁾ Come prova la documentazione raccolta da de Boor nell'*apparatus fontium*; cf. anche S. TROIANOS, *Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 39 (1989), pp. 40-41.

⁽⁴⁰⁾ Cf. TROIANOS, *Kirchliche und weltliche* cit., p. 34.

⁽⁴¹⁾ Come ricorda BECK, *L'eros* cit., p. 101 «L'immoralità del prefetto del pretorio Giovanni di Cappadocia era la favola della città ed è un dato particolar-

conseguenza, la digressione assume una valenza esemplare, che prescinde dallo specifico riferimento all'età giustiniana – lo dimostra l'attenzione con cui il problema fu dibattuto anche nella legislazione successiva⁽⁴²⁾. In sostanza, l'intento di Giorgio sembra essere quello di fissare regole capaci di contrassegnare nel contempo il cristianesimo nelle sue varie manifestazioni⁽⁴³⁾ e il potere politico, tenendo conto che «la confessione ortodossa per un bizantino comporta, di norma, non la confessione ad una religione e ad una Chiesa, ma più che altro, la confessione all'impero bizantino, all'ideologia e al rituale che improntano questo impero. Il dignitario di corte e l'imperatore sono gli autorevoli rappresentanti dell'ortodossia, che, in questo senso, è anche e sempre ortodossia politica»⁽⁴⁴⁾. In tale prospettiva non sorprende che Teofane, p. 443, 15 accusi Costantino V di ἀθέμιτος ἀνδρομανία secondo un *topos* polemico comunque incisivo, a prescindere dalla veracità del riscontro⁽⁴⁵⁾ – e il fatto che il passo teofaneo non sia richiamato nella *Cronaca*, non impedisce comunque di supporre che fosse ben noto a Giorgio, il quale proprio nella sezione dedicata all'iconoclasmo offre spunti significativi per interpretare la controversia come un evento capace di incidere nel contempo sulla teologia e la società, al culmine di un processo storico segnato da molteplici minacce alla solidità dell'ortodossia.

In effetti, a partire dalla sezione dedicata a Costante II (pp. 697, 9-725, 11) la compilazione di Giorgio (attingendo da Michele Sincello) riserva ampio spazio alla πονηρὰ πλάνη καὶ αἵρεσις (p. 699, 9-10) di Maometto, icasticamente rappresentata come un ἔρανος al quale hanno dato il loro contributo Giudei, Ariani e Nestoriani (700, 2-4 ἐξ Ἰουδαίων μὲν μοναρχίαν, ἐξ Ἀρειανῶν δὲ λόγον καὶ πνεῦμα κτιστά, ἀπὸ δὲ Νεστο-

mente vistoso che la notizia delle sue attività pederastiche ci sia rimasta conservata in un'opera che tematicamente si occupa di amministrazione imperiale [Iohann. Lyd., *De mag.* III, 38, 57-62].».

(42) Cf. la documentazione raccolta da TROIANOS, *Kirchliche und weltliche* cit., pp. 35-39.

(43) Certo non poteva essere ignoto a Giorgio Monaco che questa perversione macchiasse anche la vita monastica, ossia, come abbiamo visto, la forma più alta per avvicinarsi a Dio, tanto da essere perseguita con specifiche disposizioni, cf. TROIANOS, *Kirchliche und weltliche* cit., p. 46.

(44) BECK, *L'eros* cit., p. 35.

(45) Infatti, A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili*, Firenze 1989, p. 195 ritiene questa accusa «come frutto della vis polemica degli scrittori ecclesiastici e cioè come una falsa accusa».

ριανῶν ἀνθρωπολατρείαν). Ma proprio il richiamo alle eresie condannate dalle sinodi anticipa il giudizio del cronista, che sconsiglia comunque qualunque pericolo di contaminazione in una pagina che non sembra derivare da fonti specifiche:

I pazzi che non sanno giudicare prendano in esame le sue chiacchiere empie e folli e dicano quale consonanza hanno con gli ammaestramenti trasmessi da Dio. La parola divina insegna in modo palese e proclama con forza e grande chiarezza che Dio è incolpevole di ogni male, mentre l'uomo è responsabile della propria salvezza e rovina; al contrario, quel tre volte sciagurato e maledetto, nemico inesorabile di Dio e degli uomini, ispirato e mosso da un demone sinistro e ingannatore delle genti e parlando con lingua intemperante e mente dissennata, fa credere con sfrontatezza che Dio è causa di ogni azione buona e cattiva, e tutto quanto capita all'uomo, sia per offesa del maligno, sia per propria trascuratezza, sia per mancanza di discernimento, secondo quello scellerato dipende dalla provvidenza divina⁽⁴⁶⁾.

Senza dubbio, alla gravità dell'affermazione contribuiscono anche le sottolineature stilistiche, contrassegno di una perizia che smentisce nei fatti la professione di ἀφέλεια, che nelle intenzioni di Giorgio deve sottrarre il lettore al rischio di una «fascinazione magicamente inavvertibile», in contrasto con il canone «della chiarezza espressiva e della sinteticità espositiva» che caratterizza la sua opera⁽⁴⁷⁾. Lo prova in particolare la *Stimmung* creata dai *cola* scanditi dagli imperativi ἀνακρινέτωσαν... λεγέτωσαν, la ripresa μανιώδεις... μανιωδῶς, con l'avverbio in fine *climax* rispetto a δυσσεβῶς, nonché la posizione clausolare di ληρήματα e λόγια, che sancisce al di là di qualsiasi esegesi l'antitesi tra le due dottrine. Non diversamente la perentorietà delle affermazioni è ribadita dalle *iuncturae* alle quali dà rilievo la scelta di lessemi volutamente ridondanti (διαπρυσίως χρησμφδεῖ), ovvero l'assonanza prodotta

(46) Georg. Mon., p. 703, 16 – 704, 8 ἀνακρινέτωσαν δὲ οἱ ἀδιάκριτοι καὶ μανιώδεις καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ δυσσεβῶς καὶ μανιωδῶς ρηθέντα ληρήματα, καὶ λεγέτωσαν, ποίαν συμφωνίαν ἔχουσι πρὸς τὰ θεοπαράδοτα λόγια. ὁ μὲν γὰρ θεῖος λόγος ἀναφανδὸν ἐκδιδάσκει καὶ διαπρυσίως χρησμφδεῖ σαφέστατα τὸν θεὸν ἀναίτιον ὑπάρχειν παντὸς κακοῦ, καὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτεξούσιον εἶναι τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας καὶ ἀπωλείας, ὁ δὲ τρισάθλιος καὶ τρισκατάρατος καὶ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀσπονδος ἐχθρὸς ἐκ σκαιότερου καὶ λαοπλάνου δαίμονος ἐνηχούμενος καὶ ἐνεργούμενος καὶ μέντοι ἐξ ἀκολάστου γλώσσης καὶ γνώμης ἀγνώμονος φθεγγόμενος παντὸς ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ τὸν θεὸν αἴτιον τολμηρῶς τερατεύεται, καὶ πᾶν ὅπερ ἂν ἐπέλθῃ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν τε ἐξ ἐπηρείας τοῦ πονηροῦ κἂν τε ἐξ οἰκείας ραθυμίας καὶ ἀδιακρισίας, τῆς θείας τοῦτο προνοίας τυγχάνειν ὁ ἀλιτήριος ἀποφαίνεται.

(47) CRESCI, *Ποικιλία* cit., p. 337; cf. anche *supra* n. 17.

dalla trama degli identici prefissi (τρισάθλιος καὶ τρισκατάρατος) e preverbi (ἐνηχούμενος καὶ ἐνεργούμενος), o ancora il nesso etimologico γνώμης ἄγνώμονος, sottolineato dagli effetti fonici ribaditi dalla sgradevole sequenza delle gutturali.

Nel resoconto di Giorgio Monaco il regno di Costante II offre uno scenario minaccioso al mantenimento dell'ortodossia, nel quale la diffusione della parola di Maometto rappresenta l'aspetto più destabilizzante anche a seguito delle conquiste degli Arabi «maledetti e impuri», che arrivano a Damasco e si insediano nella Fenicia διὰ τὰ ἄδηλα κρίματα τοῦ θεοῦ (p. 707, 17). La tragedia della terra che generò i profeti, gli apostoli e la «madre di Dio, superiore a tutte le creature celesti e terrene» (p. 716, 2) è inserita in un tessuto narrativo in cui la compilazione accosta in modo certo non casuale eventi cronologicamente lontani. La disfatta che gli Arabi inflissero alla flotta bizantina presso la costa licia (655) è seguita dal richiamo alle mutilazioni patite da Massimo il Confessore insieme a «molti altri ortodossi» (p. 717, 17-18), per il rifiuto di condividere col sovrano l'eresia monotelita – con questi avvenimenti siamo nel 662, quando Massimo fu esiliato nella fortezza di Schema-rum, nella Lazica, dove morì nell'agosto di quell'anno. A giustificare (e attenuare) il salto temporale contribuisce la suggestione – certo non illegittima in un autore come Giorgio Monaco – che l'attacco all'ortodossia travolga Costante II in una sequenza di eventi che lo indussero a trasferire la *basileia* a Siracusa, dove il sovrano fu vittima di una congiura (668), come la *Cronaca* ricorda subito dopo (pp. 717, 23-718, 2). In tale contesto anche la successiva digressione sull'eresia pauliciana (pp. 718, 9-725, 10), basata sul *Compendio* di Pietro Siculo⁽⁴⁸⁾, sembra confermare l'impressione di uno scarto che non mette a rischio solo la pacificazione dottrinale, ma incide traumaticamente sulla gestione del potere e getta di conseguenza in cattiva luce il *basileus*, incapace di mantenere gli equilibri imposti dall'ideologia imperiale, ottenendo addirittura risultati opposti alle proprie attese⁽⁴⁹⁾; un equilibrio che si spezza durante l'iconoclastia, allorché le scelte degli imperatori sconvolgono le basi dell'ortodossia – e poiché Giorgio Monaco «mit den religiös An-

(48) Cf. Ch. ASTRUC – W. CONUS-WOLSKA – J. GOUILLARD – P. LEMERLE – D. PAPACHRYSSANTHOU – J. PARAMELLE, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, in *Travaux et Mémoires* 4 (1970), pp. 69-92.

(49) Infatti, come osserva J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1991, p. 22: «The condemnation and death of Pope Martin and Maximus Confessor somewhat paradoxically saw the orthodox triumph».

dersdenkenden, vor allem den Ikonoklastenkaisern, schonungslos ins Gericht geht, ist sein Werk eine Fundgrube für verschiedene Formen der Diffamierung»⁽⁵⁰⁾.

L'eresia monotelita è condannata dal VI concilio ecumenico (680-681); la *Cronaca* lo ricorda all'inizio del regno di Costantino IV⁽⁵¹⁾, citando subito dopo (pp. 726, 23-727, 15) il canone 82 del concilio Quinisesto (691-692), che «da quel momento» (ἀπὸ τοῦ νῦν) decretava di rappresentare «in forma umana, anche nelle icone, Cristo Dio nostro... in luogo dell'antico agnello, per comprendere la sublime umiliazione del Verbo divino», nella consapevolezza da tempo acquisita che «la pittura era un mezzo per educare gli illetterati»⁽⁵²⁾. La sfasatura cronologica è palese – il Quinisesto si riunì durante il primo regno di Giustiniano II (685-695) –, ma non appare incoerente nella prospettiva di Giorgio Monaco, il quale associa due disposizioni conciliari che sanciscono l'ortodossia, anticipando significativamente che le immagini sacre sono «a tenet of Orthodox teaching»⁽⁵³⁾, come risulta dall'ordito della compilazione relativa agli anni della controversia⁽⁵⁴⁾, nella quale meritano di essere segnalati in particolare quei passi che sembrano riflettere il pensiero espresso dal cronista in maniera autonoma, o quanto meno senza l'esplicito riscontro di una fonte di riferimento.

L'empietà di Costantino V è espressa da un cumulo di epiteti che negano la sua appartenenza alla cristianità: «non era cristiano, non sia mai, ma pauliciano, o, per dire il vero con più esattezza, era idolatra, servo dei demoni ed esecutore di sacrifici umani» (p. 751, 18-20). Significativamente il giudizio è costruito su una duplice *climax*, la prima scandita da un'antitesi, sottolineata dal primo elemento negativo (οὐ γὰρ ἦν χριστιανός, ἀλλὰ Παυλικιάνος), la seconda da una sequenza ternaria (εἰδωλολάτρης... δαιμόνων ὑπηρέτης... ἀνθρωποθύτης), e in entrambi i casi l'assonanza creata dall'omeoteleuto conferisce gravità alla condanna. Con incisiva pertinenza l'impiego di εἰδωλολάτρης individua

(50) F. H. TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie. Von Prokop bis Niketas Choniates*, München 1971, p. 81.

(51) Georg. Mon., p. 726, 19-21 ἐξεφώνησε δύο θελήματα φυσικὰ ἡγουν θελήσεις καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ ἐνὸς δείκνυσθαι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

(52) HUSSEY, *The Orthodox Church* cit., p. 32.

(53) *Ibid.*

(54) Da Leone III (p. 735, 12) a Michele III e Teodora (p. 801, 5), con i quali si conclude la *Cronaca*.

una colpa che il sovrano attribuisce di fatto agli iconoduli, ancorché nel sostantivo sia possibile cogliere un richiamo ai culti pagani, al quale rinvia non solo il raro ἀνθρωποθύτης, ma soprattutto la successiva precisazione (pp. 751, 20-752, 8):

Quell'empio e maledetto, allontanando da sé l'immacolata madre di Dio e i santi tutti, onorava, quel nuovo Giuliano, Afrodite, venerata dagli Elleni, e Dioniso, e riservava loro sacrifici umani (ἀνθρωποθυσίας) al di fuori della città, dove c'era il tempio della santa martire Maura, che il persecutore dei santi rase al suolo, facendone un luogo di assassini (φονευτήριον), e chiamò Maura il luogo nel quale celebrava riti notturni ai demoni, sgozzando un fanciullo.

La profanazione di luoghi sacri sconvolge attraverso l'ἀνθρωποθυσία l'eccezionalità del messaggio cristiano, contrassegnando una trasgressione, che non ammette giustificazioni o correttivi; Costantino V non è più il vicario del μέγας βασιλεύς celeste, ma piuttosto l'esecutore di riti cruenti⁽⁵⁵⁾, che trasformano il sacrificio in assassinio, dilatando in questo modo quell'operazione diffamatoria che contraddistingue Giorgio Monaco rispetto a Teofane⁽⁵⁶⁾. Addirittura, il sovrano diventa un modello in negativo da superare, come risulta dalla sezione dedicata a Leone V (pp. 782, 12-784, 3):

Orbene, dopo avere preso possesso del potere imperiale, anzi della tirannide, per concessione divina, riversa tutta l'ira e l'inganno contro la fede irreprensibile, e gareggia in tutto con l'empio Copronimo, il suo predecessore; così, affida tutta la vita a uomini abominevoli e scelleratissimi, impudenti e famosi per la vita volgare, corrotti nell'anima e nel corpo, imbroglianti, criminali, ingannatori del popolo, abituati a ogni tipo di malvagità, in una parola, spregiatori della pietà cristiana. Si mette volentieri nelle mani di questi, si circonda e si piega agli insegnamenti e alle iniziazioni di costoro, sconsiderati e corruttori dell'animo; in quanto schiavo dell'errore, è ridotto in schiavitù e, infilzato dall'amo dell'inganno, quel pazzo è trafitto in modo terribile. Infatti, gli presentarono tre

⁽⁵⁵⁾ In generale, sulla condanna dei sacrifici cruenti, cf. Euseb., *Triak.* 2, 5: «[Il sovrano] non macchia le stanze regali con offerte cruenti e impure, come gli antichi, né blandisce gli dei ctonii con fumo, fuoco, sacrifici di animali e olocausti; offre, invece, il sacrificio più gradito e caro al Re dell'universo, e cioè la sua anima regale e la sua mente ancora più degna di Dio. Il solo sacrificio a Dio gradito, che il nostro re ha imparato a offrire» (cito da Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino, Discorso per il trentennale, Discorso regale*, introduzione, traduzione e note di M. AMERISE, Milano 2005, p. 114); sul tema, cf. S. CALDERONE, *Eusebio e l'ideologia imperiale*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, I, a cura di M. MAZZA e CLAUDIA GIUFFRIDA, Roma 1985, pp. 1-26.

⁽⁵⁶⁾ TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik* cit., pp. 84-85.

promesse, la negazione della nostra fede, vera e ortodossa, la distruzione delle divine immagini, la persecuzione degli adoratori; «così» dicono «toccherai l'apice della felicità, tanto da protrarre più di ogni altro per un tempo lunghissimo la vita attuale». Ingannato da simili funeste menzogne, quella testa vuota, simile a una bestia, odioso e sgradevole quale era e ancor più disgustoso alla vista (se leone di nome, scimmia d'aspetto), diventa più spregevole nel carattere, più arrogante nel comportamento, più belluino nell'animo, selvaggio nell'impeto, incontrollabile e irresistibile, più dissennato, più violento e più tirannico. Infatti, quel misero infelice, stimolato dalla falsa profezia e dalla volontà di quegli scellerati, scatena la guerra contro Cristo in questo modo. Dapprima muove contro i sacri dogmi la lingua ostile a Dio, poi anche in questa circostanza emula il sacrilego Costantino e come lui, raccolse una banda di malvagi e ciarlatani, anzi, un sinedrio giudaico, del quale divenne complice e capo maledetto; nel tempio del Signore si vede di nuovo l'abominio della desolazione⁽⁵⁷⁾ e si apre la bocca che parla con forza contro la gloria del Signore e si esprime con vanto e alterigia contro il disegno divino. Così il secondo Caifa con quel manipolo ostile a Cristo⁽⁵⁸⁾, dopo avere pronunciato vanamente molte e vuote parole contro la verità, distrugge tutta la sacra istituzione ecclesiastica per odio contro Cristo e i suoi servi.

Secondo Tinnefeld «der bekannte emphatische Ton der Chronik geht stellenweise bis zum Lächerlichen»⁽⁵⁹⁾, ma il giudizio coglie solo in parte la tensione stilistica del passo, creata anche in questo caso da un ordito di *cola* a cui dà rilievo un attento *ordo verborum*, che isola con fini sottolineature verbi o nessi, variamente scanditi da sequenze asindetichiche alternate a polisindeti, ovvero da strutture speculari e chiasastiche⁽⁶⁰⁾. Ancorché proprio le scelte lessicali confermino che la topica della diffamazione sia prevalente, meritano comunque di essere isolati

(57) Cf. *Mt.* 24, 15; *Mc.* 13, 14 dove è ripreso il passo di *Dn.* 12, 11 con la precisazione τότε οἱ ἐν Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη (richiamata nella *Cronaca* da ἰουδαϊκὸν συνέδριον) e il commento di F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, rist. anast., Roma 1978, p. 221 (s.v. βδέλυγμα): «sunt prob. abominabilia illa flagitia atque homicidia quae in vastanda sacra urbe zelotae in templo perpetraturi erant», del tutto consentaneo ai misfatti degli iconoclasti.

(58) Cf. *Mt.* 27, 27 συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.

(59) TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik* cit., p. 85.

(60) In particolare, cf. p. 783, 1-3 τῆς ἀκριβοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως ἡμῶν τὴν ἀρνήσιν, τῶν θεῶν εἰκόνων τὴν καθαίρεσιν, τῶν εὐσεβούντων τὴν δίωξιν; p. 783, 9-12 γίνεται φαυλότερος τὸν τρόπον, σοβαρώτερος τὸ ἦθος, θηριωδέστερος τὴν γνώμην, ἀτίθασσος τὴν ὁρμήν, ἀκάθεκτος καὶ ἀνυπόστατος καὶ ἀλογιστότερός τε καὶ ἐμβριθέστερος καὶ τυραννικώτερος; p. 783, 21-23 καὶ ἀνοίγεται στόμα λαλοῦν μεγάλα κατὰ τῆς δόξης κυρίου καὶ κατὰ τῆς θείας οἰκονομίας μεγαλορημονοῦν καὶ ἀλαζονευόμενον.

alcuni dettagli, che contribuiscono a spiegare il comportamento del *basileus*. Secondo la *Cronaca*, Leone V, affidandosi «a uomini abominevoli e scelleratissimi, impudenti e famosi per la vita volgare, corrotti nell'anima e nel corpo, imbroglianti, criminali, ingannatori del popolo, esercitati ad ogni tipo di malvagità, in una parola, spregiatori della pietà cristiana» (p. 782, 17-20), aspira a toccare «l'apice della felicità» attraverso «la negazione della ... fede, vera e ortodossa, la distruzione delle divine immagini, la persecuzione degli adoratori» (783, 1-4). In verità, anche a Leone III οἱ φαρμακοὶ Ἰουδαῖοι giunti a corte avevano chiesto di cancellare dalle pitture delle chiese l'immagine di Cristo e della Theotokos, con la promessa di regnare ἄχρι χρόνων ἐκατὸν ἐν τῇ γενεᾷ σου (p. 738, 4); tuttavia i due passi non sono un semplice doppione. Nella prospettiva di Giorgio Monaco, le scelte di Leone V sono condizionate dalla speranza di «protrarre più di ogni altro per un tempo lunghissimo la vita attuale» (p. 783, 4-5), realizzando una εὐημερία mirata solo a se stesso (e non alla γενεά). La *Cronaca* rappresenta Leone V che «gareggia in tutto con l'empio Copronimo, il suo predecessore» (p. 782, 14-15), ma nel contempo, identificando il sovrano in un «secondo Caifa» (p. 783, 24) ed evocando il «sinedrio giudaico, del quale divenne complice e capo maledetto» (p. 783, 19), ribadisce l'attacco contro gli Ebrei, colpevoli di avere scatenato la controversia, enfatizzandolo in forma di imprecazione contro Leone III⁽⁶⁾: «Che stoltezza, che follia! L'imperatore cristianissimo che si accorda con gli Ebrei, il sovrano che impugna per opera di Dio lo scettro del potere imperiale ingannato da uomini nemici di Dio!» (p. 738, 6-9). In sostanza, il *basileus* iconoclasta non solo attenta all'ὁρθὴ πίστις e, pronunciando «vanamente molte e vuote parole contro la verità, distrugge tutta la sacra istituzione ecclesiastica per odio contro Cristo e i suoi servi» (p. 784, 1-3), ma sconvolge le basi stesse dello stato, diventando θεομάχος τύραννος – così è definito Leone III (p. 741, 16-17) con un nesso topico che enfatizza l'illegittimità del potere, esercitato in un contesto sociale che ha smarrito la propria identità, come Giorgio Monaco denuncia lucidamente nella riflessione sconsolata che chiude il capitolo dedicato a Leone V (789, 11-790, 17):

Bisogna tener conto che, se la parola di questi nemici innominabili avesse una qualche forza e contenesse, nelle dottrine da essi divulgate, una scintilla di verità, si sarebbe senz'altro conservata e diffusa anche presso gli altri patriarcati, mentre ora in nessun luogo è possibile osservare

(⁶) Al termine del resoconto estrapolato dall'*Epistola all'imperatore Teofilo* (pp. 735, 14-738, 6), come segnala l'apparato di de Boor.

questo. Infatti, l'Oriente e l'Occidente continuano insieme a venerare l'annuncio evangelico e apostolico e mai in un altro regno, dove ci sono i cristiani, quella dottrina ostile a Dio illecita, illegale ed estranea alla pietà cristiana è germogliata prendendone possesso, neppure quanto basta per ricordare disposizioni perverse e abominevoli. È accaduto solo in questo regno, schiavo e asservito, che si prende gioco con licenza della religione, nel quale domina la mentalità soggetta alle passioni, materiale, terrena, arrogante e superba di chi si muove a terra e striscia, dove prevale l'amore per il potere, per se stessi, per il piacere, per la gloria o la vanagloria, il godimento di ogni desiderio, la volontà di dominare tutti e non essere comandati dallo stesso Dio, il possesso e la pretesa della gloria umana, o per meglio dire della vergogna. Da qui, l'oltraggio di Dio e dei santi e la persecuzione della Chiesa; da qui i sudditi, dominati o tiranneggiati, sono costretti a piegarsi alla dottrina e alla volontà di quelli per i quali l'anima è diventata di bronzo e si è improvvisata come arma, in apparenza impugnata per proteggere il corpo, in realtà escogitata per devastare e saccheggiare la Chiesa di Cristo, col pretesto che la divinità di Cristo è circoscritta nell'immagine, secondo le loro chiacchiere deliranti. Se qualcuno rappresentasse disegnato in un certo spazio anche il corpo solare a forma di disco, sosterebbero che pure l'essenza e il fulgore della luce è tratteggiata e circoscritta, o addirittura la luce è sottratta al sole; o al contrario, se vedessero la luce del sole colpire un albero, e l'albero venisse tagliato, si penserebbe stoltamente che anche il raggio verrebbe frantumato⁽⁶²⁾.

Anche in mancanza di dettagli specifici, il passo contrassegna comunque l'iconoclasmo come un movimento circoscritto al solo *milieu* bizantino, sicché il rifiuto dell'Occidente a venerare «quella dottrina ostile a Dio illecita, illegale ed estranea alla pietà cristiana» appare un chiaro richiamo all'ostilità manifestata in quegli anni dai pontefici, Stefano V e Pasquale I; in effetti «the firm papal stand did not succeed in altering Leo V's policy but it did give moral support to the iconophiles and dashed any hopes that Leo might have had of a general council which would set aside Nicaea II and propound a more flexible policy with regard to the use of icons»⁽⁶³⁾. Prima ancora dell'eresia nelle sue motivazioni teologiche, Giorgio Monaco colpisce gli uomini che l'hanno condivisa, nei quali «prevale l'amore per il potere, per se stessi, per il piacere, per la gloria o la vanagloria, il godimento di ogni desiderio, la

(62) Cf. Niceph., *Antirrh.* I 37, 292B-C: «In effetti, vedendo un raggio di sole cadere su un albero, o qualche altra materia, arriverai veramente a pensare, tagliato l'albero, che anche il raggio di sole è stato reciso nello stesso tempo; un danno che la sua natura rende impossibile. Può anche essere che, se venisse disegnato il corpo del sole, sarebbe diviso o separato dalla sua luce!».

(63) HUSSEY, *The Orthodox Church* cit., p. 60.

volontà di dominare tutti e non essere comandati dallo stesso Dio, il possesso e la pretesa della gloria umana, o per meglio dire della vergogna». Al *pathos* della condanna contribuisce ancora la tensione stilistica, con la sequenza asindetica τὸ φίλαρχον, τὸ φίλαυτον, τὸ φιλήδονον, τὸ φιλόδοξον (p. 789, 26-27), enfatizzata dall'impiego di composti con identico primo elemento; gli egoismi rompono la *koinonia* che non scandisce solo i rapporti umani, ma avvicina l'uomo a Dio, attraverso il modello terreno del *basileus*. Venerare le immagini significava riconoscere una dipendenza, che non si esprimeva semplicemente nell'atto cultuale dell'adorazione, ma era il contrassegno di un'ascesi che l'uomo aveva conosciuto attraverso l'incarnazione del Logos, ritrovando il contatto con l'amore del Padre, troncato dalla colpa di Adamo, che la *tyrannis* degli iconoclasti sembra rinnovare, contrapponendosi all'esegesi delle fonti bibliche fondata sull'insegnamento dei padri.

Ma il conflitto con il magistero della Chiesa rappresenta solo la punta di uno strappo ben più lacerante, che sconvolge la comunità dei fedeli, i quali perdono i propri punti di riferimento, divisi tra le imposizioni imperiali e la ribellione della Chiesa, a sua volta oscillante tra la *Realpolitik* e l'identità intangibile acquisita attraverso le definizioni conciliari. Negare il culto delle immagini, proclama Giorgio Monaco, significa credere «che l'incarnazione del Verbo divino sia solo apparenza e illusione»⁽⁶⁴⁾, condividendo la menzogna di quelli che πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παραταττόμενοι δυσσεβῶς οὐ κατερυθριῶσιν. καὶ ταῦτα τίνες; οἱ κατήγοροι τῶν ἐπαινουμένων, οἱ σκοτεινοὶ περὶ τὸ φῶς, οἱ περὶ τὴν σοφίαν ἀπαίδευτοι, τὰ ἀχάριστα⁽⁶⁵⁾ κτίσματα κατὰ τὴν θεολόγον γλῶσσαν (p. 792, 1-5).

Università degli Studi di Milano

Fabrizio CONCA

⁽⁶⁴⁾ Osserva HUSSEY, *The Orthodox Church* cit., p. 364: «It was only because God became man that men could become gods. The reality of sharing in God was repeatedly emphasized. It was an actual physical consciousness of indwelling Christ».

⁽⁶⁵⁾ Un composto nel quale la duplice valenza («privo di grazia» e «ingrato») condanna senza remissione la cecità colpevole dell'uomo che rifiuta l'ὁρθὴ δόξα. Il nesso deriva da Greg. Naz., *In theoph.*, 38,14 Sch (= PG 36, col. 328A).

FRA TEOLOGIA, CRONOGRAFIA E DIRITTO: UNA SINGOLARE COMPILAZIONE ERESIOLOGICA DEI PRIMI DECENNI DEL SECOLO XI, CON UN INEDITO DI FOZIO

Tra i codici trasferiti nel 1996 dal Sion College di Londra alla Lambeth Palace Library vi è un manoscritto greco membranaceo recante la segnatura *London, Lambeth Palace Library, Sion L40.2/G6*⁽¹⁾. Il manufatto è il risultato di una accumulazione di testi copiati da varie mani; consta, in altri termini, di unità di produzione plurime, di cui restano ancora in buona parte da indagare tanto il rapporto reciproco

⁽¹⁾ Quasi quarant'anni or sono Michel Aubineau sj (1921-2002) ne segnalava l'importanza per gli studiosi della teologia e del diritto bizantino in una rapida ma assai perspicace descrizione: M. AUBINEAU, *Un recueil "De haeresibus": Sion College, Codex Graecus 6*, in *Revue des Études Grecques* 80 (1967), pp. 425-429, ristampato in ID., *Recherches Patristiques. Enquêtes sur des manuscrits. Textes inédits. Études*, Amsterdam 1974, pp. 9-13. In anni più recenti, le formule di abiura in esso contenute sono state oggetto di una esemplare disamina: P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia 1993, *passim*, in particolare pp. 24-25, 64-65. A. RIGO, *Una formula inedita d'abiura per i Musulmani (fine X-inizi XI secolo)*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 29 (1992), pp. 163-173. Un inventario dei manoscritti greci della Lambeth Palace Library con breve, aggiornata introduzione alla storia del fondo, è stato approntato per la mostra (<http://www.rhul.ac.uk/Hellenic-Institute/News-and-Events/LPL-Greek-MSS-Exhibition.html> [ultimo accesso: 7 settembre 2011]) organizzata in occasione del XXI Congresso Internazionale di Studi Bizantini (Londra, 21-26 agosto 2006): Lambeth Palace Library, and International Congress of Byzantine Studies, *The Greek Manuscript Collection of Lambeth Palace Library*, London 2006 (a p. 54 la scheda dedicata al nostro manoscritto). Si è consultato il manoscritto sull'originale nell'agosto 2006 e nel novembre 2008, inoltre sul microfilm gentilmente concesso in consultazione dalla Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Forschungsstelle «Edition und Bearbeitung byzantinischer Rechtsquellen», Frankfurt a.M.

quanto le rispettive origini⁽²⁾. Il presente contributo è nato da due interrogativi nati sfogliandolo alcuni anni or sono: 1) Come mai un manoscritto di argomento essenzialmente eresilogico, contenente fra l'altro scritti confluiti nell'Eucologio patriarcale, racchiude due opere cronografiche, una delle quali incredibilmente ancora inedita, eppure attribuita al patriarca Fozio? 2) Per quali vie esso si è conservato? Ben lungi dall'aver trovato una risposta adeguata a numerose e complesse questioni, si raccolgono qui alcuni, pochi, dati e riflessioni augurabilmente utili non solo per una descrizione esaustiva e puntuale di *Lambeth Palace Library, Sion L40.2/G6*, ma anche per uno studio attento ai legami, evidenti nella tradizione testuale, che connettono la letteratura cronografica e la letteratura teologica di Bisanzio; la stessa *Chronographia brevis* di Niceforo Patriarca potrebbe essere meglio apprezzata se si considerasse il contesto nel quale è trädita.

Il manoscritto ha dimensioni medio-grandi (mm 320 × 235); consta di 146 fogli, numerati con paginazione di mano moderna da 1 a 292, a cui si aggiungono una guardia anteriore e una posteriore, cartacee. La pergamena è di media qualità e lavorazione, ha spessore variabile e un colore che oscilla dal bianco-crema al giallo paglierino. La legatura bizantina, molto rovinata, è solo in minima parte conservata; interventi di restauro effettuati nella prima metà del XVII secolo ne hanno tuttavia pesantemente contaminato la struttura originaria e hanno comportato una importante rifilatura. Il cuoio marrone scuro che riveste i piatti in legno era stato decorato utilizzando ferri a secco: lungo i quattro lati si conservano resti di un sobrio motivo ornamen-

(2) È tuttavia prevista la catalogazione di tutti i manoscritti greci della Lambeth Palace Library: «The inventory of the LPL Greek MSS contained in the exhibition catalogue will be followed by an analytical catalogue of Greek MSS currently under preparation by a team at the Hellenic Institute, Royal Holloway, University of London under the direction of Miss J. Chrysostomides and myself. This is a long term project.» (cortese comunicazione di Charalambos Dendrinos, con email del 20 settembre 2006). Utilizzo la definizione «unità di produzione» nell'accezione data in un recente contributo metodologico prezioso per chi si accinge a studiare manoscritti di struttura complessa: P. ANDRIST – P. CANART – M. MANIACI, *L'analyse structurelle du codex, clef de sa g n se et de son histoire*, in A. BRAVO GARCÍA – I. PÉREZ MARTÍN (eds.), with the assistance of J. SIGNES CODON ER, *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca, 15-20 September 2008)*, Turnhout 2010 (Bibliologia, 31A), pp. 289-299.

tale, entro il cui perimetro si ripetono tre motivi decorativi (uno a volute, uno a forma di griglia, e, di modulo minore, un giglio rovesciato), inoltre due fasce incrociate a "x" e costituite da cinque filetti paralleli percorrono tutta l'estensione del piatto; i fermagli in metallo sono di restauro. Su entrambi i contropiatti è incollato un foglio di pergamena. Delle due guardie, di carta identica, soltanto quella posteriore reca una filigrana: un pesce lungo mm 35, con coda biforcata e due pinne sul dorso, la cui forma ricorda una trota, è iscritto in un ovale semplice di mm 40 x 35; non si sono trovate corrispondenze esatte nei repertori. Entrambe le guardie anteriore e posteriore sono incollate alla rifilatura del contropiatto di pergamena. Fra la guardia anteriore e il primo foglio del manoscritto (= pp. 1-2) è incollato un foglietto, a sua volta incollato a un rinforzo cartaceo in fondo al quale era stata precedentemente incollata una striscioline di carta con una scritta in caratteri latini che, forse, indica un prezzo: *xL p.itten L/ 9 exc.*; il foglietto contiene l'indice del manoscritto, introdotto dalla intitolazione *Contenta huius libri M.Spti, ex sententia* [*ex sententia* è correzione – apposta s.l. dalla medesima mano – di *secundum sensum*] *Christiani Ravii m L. L. Orr. apud Londinenses quondam Professoris, haec sunt. An.º 1633.* [*An.º 1633.* è stato aggiunto dalla medesima mano, ma con inchiostro differente].

I complessivi diciannove fascicoli – tutti quaternioni tranne il binione costituito dalle pp. 161-168, e il ternione terminale, corrispondente alle pp. 281-292 – erano numerati nel margine inferiore del *recto* del primo foglio: si conservano ancora α' (p. 1) in prossimità dell'angolo interno, ιη' (p. 265), e ιθ' (p. 281) nell'angolo esterno. Il primo fascicolo è stato gravemente danneggiato dall'umidità, inoltre a p. 1 si riscontrano le conseguenze deleterie dell'uso di un reagente a base di noce di galla spalmato sui primi righe di scrittura, corrispondenti al titolo dello scritto di Epifanio (cf. *infra*). Il manoscritto nel suo insieme si distingue per l'elevato grado di correttezza ortografica, prosodica, interpuntiva, e per l'ampiezza dei margini esterni (circa mm 40), nonostante essi siano stati, come si è detto, drasticamente rifilati, a detrimento di numerose note marginali coeve (cf. e.g. pp. 138-143, 189-190). Questi aspetti formali, uniti alla grafia scorrevole e priva di incertezze grammaticali dei copisti principali, lasciano intuire un ambito di produzione di buon livello culturale; alcuni scritti presenti nel codice e databili al torno di tempo tra la fine del secolo X e il primo quarto del secolo XI rinviano a un'area periferica a Oriente di Costantinopoli, forse alla regione di Sebaste (Asia Minore centro-orientale), come è stato congetturato in

modo convincente⁽³⁾; allo stato attuale delle indagini sul manufatto non è possibile precisare oltre dove esso sia stato prodotto.

Dei diciannove fascicoli, quindici (ff. 1-16; 17-32; 33-48; 49-64; 65-80; 81-96; 97-112; 113-128; 129-144; 145-160; 161-168; 169-184; 185-200; 201-216; 217-232) sono senz'altro databili, su base paleografica, entro la prima metà del secolo XI. Il testo delle pp. 1-163 (superficie scritta: mm 265/270 × 160) si deve a un'unica mano elegante e regolare, che usa una scrittura minuta il cui *ductus* denota, specie in alcune legature, la padronanza anche di un registro grafico alquanto corsiveggiante; l'inchiostro è marrone chiaro. Le tavole pasquali relative agli anni 6522-6580⁽⁴⁾, vergate nelle ultime due pagine di questa sezione (pp. 162-163), confermano l'impressione che la mano di questo copista abbia tratti tipici della fine del X secolo-inizio dell'XI secolo. Nel margine inferiore di p. 163 (tav. 3) la medesima mano ha apposto una sottoscrizione composta di due dodecasillabi in anacoluto: ὁ πόθω γράψας τῇ σῇ δυνάμει λόγε / λύτρωσιν αὐτῷ τῶν πικρῶν ὀφλημάτων: + («colui che ha scritto con amore per tuo potere, o Verbo, / <concedi> a lui il riscatto dagli amari debiti»), usando un inchiostro bruno chiaro, di tonalità più giallognola rispetto a quello del testo. Forse sempre alla stessa mano si devono note, aggiunte, numerazioni scritte a margine con un inchiostro della medesima tonalità di quello usato per la sottoscrizione (cf. e.g. pp. 22, 26, 27, 31, 56, 66, 74, 76, 84-89). Le restanti pagine dell'ultimo fascicolo vergato da questo primo copista, cioè le pp. 164-168, sono state riempite in un secondo tempo da altri: una mano apparentemente un po' più tarda ha parzialmente occupato p. 164 (tav. 4) con una formula di abiura per i Musulmani, vergata in inchiostro nero con una grafia minuta e alquanto sgranata, che non rispetta l'interlinea⁽⁵⁾; a un'altra mano ancora, alquanto incerta, incapace di

⁽³⁾ ELEUTERI-RIGO, *Eretici* cit., pp. 64-65; RIGO, *Una formula* cit., pp. 169-171.

⁽⁴⁾ Secondo il computo alessandrino, a cui di regola si attengono le tavole pasquali bizantine, gli anni sono calcolati considerando il 5492 come anno corrispondente all'inizio dell'era cristiana; di conseguenza, gli anni indicati corrisponderebbero al 1030-1088 d.C. Se invece il computo fosse stato fatto in base al calendario costantinopolitano, avremmo come corrispettivi gli anni 1014-1072 dell'era cristiana, che si concilierebbero meglio con il fatto che a p. 161, ultima linea (tav. 2), il numero degli anni di regno di Basilio II († il 15 dicembre 1025) è lasciato in bianco. Lascio agli esperti di cronologia bizantina una verifica in merito.

⁽⁵⁾ La stessa formula, in una versione leggermente diversa e priva di titolo, è copiata alle pp. 265-266, senza soluzione di continuità rispetto al testo che

mantenere la giustificazione della pagina, si deve la formula di rinuncia per gli Armeni vergata in inchiostro marrone alle pp. 165-168 (tav. 5), su una superficie scritta di mm 265 × 150/160⁽⁶⁾. Alle pp. 169-232 (tav. 6) subentra una ulteriore grafia, agile e minuta, che utilizza un inchiostro bruno-rossastro. La superficie scritta misura qui mm 270/272 × 160, ma il numero delle linee e l'interlinea sono estremamente variabili: ad esempio, le pp. 169-170 presentano rispettivamente 33 e 35 righe entro uno spazio di mm 270, le pp. 201-202 hanno entrambe 27 righe entro uno spazio di mm 272; l'interlinea oscilla, di conseguenza, fra 6 e 11 mm.

Nella restante parte del codice (pp. 233-292) un'unica mano (sec. XI) ha vergato le pp. 233-264, 269-276 con un inchiostro bruno-rossastro (tavv. 7-8). I due bifogli esterni del penultimo fascicolo sono stati sostituiti, non sappiamo se per restaurare quelli originali deteriorati o se per integrarne o modificarne parzialmente il contenuto: le pp. 265-266+279-280 e 267-268+277-278 (tav. 9) sono infatti vergate in inchiostro nero da altra mano, più tarda (XIII secolo?), in una grafia con velleità arcaizzanti, eppure con tratti distintivi nell'insieme caratteristici: vistoso prolungamento delle aste in inizio e fine di rigo, nessi ελ ed εσ, γ tozzo, largo e con occhiello, δ con asta ascendente decisamente piegata a sinistra, Θ con trattino iscritto umbilicato, doppio λ minuscolo con aste molto ravvicinate e quasi verticali, spirito aspro con la curva rivolta verso l'alto, e così via; questo copista, che ha mantenuto i due bifogli interni⁽⁷⁾, è senz'altro lo stesso che, in un tempo certamente diverso e ricorrendo raramente, solo in inizio di rigo, al prolungamento delle aste (pp. 285, 287), ha copiato in inchiostro marrone scuro le *Ἐκλογαί* delle *Novelle* di Leone VI, mutile in fine, nel ternione terminale (pp. 281-292, tav. 10)⁽⁸⁾; costui ha esercitato più ruoli nei confronti del codice, senza dubbio quello di scriba e restauratore, ma fors'anche quello di possessore e utilizzatore, il che spiegherebbe bene, fra l'altro, interventi grafici in momenti distanti fra loro.

precede, cioè la formula «lunga» di abiura per gli Ebrei; per quest'ultima si veda ELEUTERI – RIGO, *Eretici* cit., pp. 47-50.

⁽⁶⁾ Secondo ELEUTERI – RIGO *Eretici* cit., p. 24 (ripreso in RIGO, *Una formula* cit., pp. 164, 169) un unico copista, definito «copista B», ha scritto le pp. 164-168.

⁽⁷⁾ Cf. ANDRIST – CANART – MANIACI, *L'analyse structurelle* cit. (n. 2), pp. 297-298.

⁽⁸⁾ In ELEUTERI – RIGO, *Eretici* cit., p. 24 si considerano opera di un unico copista le pp. 233-264, 269-276, 281-292.

Il presente contributo ha per oggetto le pp. 1-232, che si aprono e si chiudono con due fondamentali opere dogmatiche, rispettivamente il *De haeresibus*, edito fra gli scritti di Giovanni Damasceno, ma qui attribuito a Epifanio di Salamina (Cipro), e i capitoli 1-20 del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno. Per la parte restante (pp. 233-292) ci limitiamo a qualche precisazione o integrazione a quanto già detto da altri⁽⁹⁾.

Il contenuto delle pp. 1-232 è il seguente:

1. – (pp. 1-62) Epiph. Cypr., *De haeresibus*

Si tratta della redazione “r” del *De haeresibus* di Giovanni Damasceno⁽¹⁰⁾; il titolo è quasi interamente illeggibile, ma le tracce superstiti permettono di dedurre che corrispondesse a quello trasmesso dal *Bruxell. II 4836* [a. 1281], f. 1r, manoscritto di contenuto parzialmente uguale al nostro, acquistato da Franz Cumont nel giugno 1900 nei pressi di Trebisonda⁽¹¹⁾. Si notano, inoltre, varianti in comune con *Oxford, Bodleian Library, Barocci 173* (s. XII) e *Barocci 185* (s. XI). Cf. Io. Damasc. *De haeresibus* (*Clavis Patrum Graecorum* [da ora: CPG] 8044), in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, besorgt von B. KOTTER, osb, Berlin 1981 (*Patristische Texte und Studien*, 22), pp. 19-67. La redazione del Damasceno si conclude con un epilogo assente sia nel nostro manoscritto sia nell'edizione Benešević (cf. *infra* n. 22).

Tit.: [Τοῦ μακα]ριστ[οτάτ]ο[υ] Επιφανίου επισκόπου / Κυ[πρου διή]γησ[ις σύντομος τῶν] ἐκτεθεισῶν αἰ[ν] [ρέσεων] πασῶν [ἡτοι] δογμάτων ὧν μ[ητέ]ρες / [τε καὶ] πρωτότ[υ]πο[ι] καὶ ὄν[ο]μασται τέσσαρες / [εἰσὶν] ἐξ ὧν αἱ ἄ[λ]λαι πᾶσαι ἐφύησαν *Inc.*: Β[αρ]βαρισμός ἦτις καθ' ἑαυτὴν ἐστὶ διαρκέσασα *Des.*: κεκαυτε-
ριασμένην (*sic*) τὴν ἰδίαν ψυχὴν ἔχοντες· λογομαχοῦσιν εἰς οὐδὲν χρήσιμον· ξύλα καὶ χόρτον καλάμην τὰ τοῦ αἰωνίου πυρὸς ὑπεκκαύματα ἑαυτοῖς θησαυρίζοντες· καὶ ἀπέστω ἐξίσου καὶ ἡ τῶν εἰκονοκαυστῶν παράνοια καὶ ἡ τῶν ἀποσχιστῶν παραφροσύνη· τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν

⁽⁹⁾ AUBINEAU, *Un recueil cit.*, pp. 427-429 [rist.: pp. 11-13]; ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 25, 42-43, 44-50; RIGO, *Una formula cit.*, pp. 164-173.

⁽¹⁰⁾ *Die Schriften des Johannes von Damaskos cit.*, pp. 13, 18, 19-67. Nel manoscritto della Lambeth Palace Library si noti la presenza di un estratto da *Constitutiones apostolorum* II 63 (pp. 47, lin. 14 – 48, lin. 4) e di uno dalle *Epistulae* di Isidoro Pelusiota (p. 49, lin. 11ss.), che pare inedito; quest'ultimo è in contraddizione, per ovvi motivi cronologici, con l'attribuzione dell'opera a Epifanio.

⁽¹¹⁾ Su di esso si vedano J. DAVREUX, *Le Codex Bruxellensis (Graecus) II 4836 (De haeresibus)*, in *Byzantion* 10 (1935), pp. 91-106 (e tav. V): 91-93; AUBINEAU, *Un recueil cit.*, p. 426 [rist.: p. 10]; ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 28-29, 53 n. 87, 66 n. 45, 67 n. 48, 72 n. 5, 89, 93.

2. – (pp. 63-66) Sophr. Hieros., *Epistulae synodicae excerptum De haeresibus et haeresiarchis* (CPG 7635)

Cf. *infra*.

Tit.: Ἐτι περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων. ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ προσθήκη ἀπ' ἐκείνου καὶ δεῦρο *Inc.*: Ἀνάθεμα τοῖνυν εἰς αἰὶ *Des.*: θεήλατος αἵρεσις

3. – (pp. 66-91) Timotheus presb. Const., *De iis qui ad ecclesiam accedunt* (CPG 7016)⁽¹²⁾.

Tit.: Τιμοθέου πρεσβυτέρου τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην πρεσβύτερον τῆς αὐτῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας καὶ σκευοφύλακα τῆς ἁγίας Θεοτόκου ἐν τοῖς Χαλκοπρατίοις περὶ διαφορᾶς τῶν προσερχομένων τῇ εὐαγεστάτῃ ἡμῶν πίστει *Inc.*: Τρεῖς τάξεις εὐρίσκομεν *Des.*: χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ μεγάλου Θεοῦ ... ἀμήν

4. – (pp. 91-94) *Epistula synodica ab episcopis Nicaeae congregatis ad ecclesiam Alexandriae necnon ad Aegypti Thebaidis, Lybiae Pentapoli-sque fratres missa.*

Si tratta di una recensione inedita (cf. *infra*); cf. CPG 8515 (trad. tedesca: *Athanasius Werke*, III 1,3: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, hrsg. im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von H. C. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN und A. WINTJES, Berlin-New York 2007, pp. 108-109); *Socr. H.E.*, I 9,1-14 (ed. G. Ch. HANSEN [Die griechischen christlichen Schriftsteller (...), n.F. 1], pp. 28,1-30,27); *Theodor. H.E.*, I 9,2-13 (ed. L. PARMENTIER [Die griechischen christlichen Schriftsteller (...), 19], pp. 38,13-42,1).

5. – (pp. 94-128) Germanus I patr. Const. (715-730), *De haeresibus et synodis ad Anthimum diaconum* (ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, VII, Romae 1842, pp. 3-74, rist. – con omissioni nel titolo! – nella *Patrologia Graeca* [da ora: PG] 98, coll. 39-88).

⁽¹²⁾ Sul problema della datazione si veda F. CARCIONE, *Il De iis qui ad ecclesiam accedunt del presbitero costantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione*, in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 14 (1991), pp. 309-320; l'autore colloca la redazione dell'opera negli anni di regno di Filippico Bardane (711-713) e considera autentiche solo le prime due sezioni (PG 86, 1, coll. 12 – 52 C9); le argomentazioni qui prodotte sono ribadite in *Timoteo e Germano di Costantinopoli. Gli scritti*, introduzione, traduzione e note a cura di F. CARCIONE, Roma 1993 (Collana di testi patristici, 107), pp. 9-21.

Tit.: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πρὸς Ἀνθιμον τὸν θεοφιλέστατον διάκονον τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. λόγος διηγηματικὸς· περὶ τε τῶν ἁγίων συνόδων καὶ τῶν κατὰ καιροὺς ἀνέκαθεν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος [τῷ ἀποστολικῷ κηρύγματι ed. Mai] ἀναφυσισθῶν αἱρέσεων

6. – (pp. 128-132) Methodius I patr. Const. (843-847), *Diataxis* (= *De iis qui abnegarunt ... et ad orthodoxam ueramque fidem reuertuntur*)⁽¹³⁾.

Tit. – con varianti significative rispetto agli altri testimoni, per i quali si rinvia alla banca dati *Pinakes* dell'Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris –: Μεθοδίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως· διάταξις περὶ τῶν ἀρνησαμένων διαφόρῳ τρόπῳ καὶ ἡλικία καὶ ἐπιστροφάντων

7. – (pp. 132-134) Ὅπως χρή δέχεσθαι τοὺς ἀπὸ αἱρέσεως μετερχομένους ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ⁽¹⁴⁾.

Questo scritto, che può essere fatto risalire a un'epoca immediatamente successiva al Concilio del 691-692, e il successivo (nr. 8) sono presenti già nell'Eucologio italogreco *Vat. Barb. gr. 336*, rispettivamente alle pp. 279-286, 287-293⁽¹⁵⁾. I manoscritti *Oxon. Bodl.*, *Barocci 196* (a. 1042), f. 296r, e *Crypt. . Γ.β.Ι* (sec. XI-XII), f. 94r, premettono a questo testo – che riportano tuttavia con varianti rispetto al nostro – l'indicazione ἐκ τοῦ εὐχολογίου τοῦ πατριαρχικοῦ.

8. – (pp. 134-135) La cosiddetta formula «breve» antimanichea Ὅπως δεῖ ἀναθεματίζειν ἐγγράφως τοὺς ἀπὸ Μανιχαίων προσερχομένους τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ.

Il termine *ante quem* è la seconda metà del secolo VIII, data del testimone più antico, il *Vat. Barb. gr. 336* su ricordato⁽¹⁶⁾.

⁽¹³⁾ AUBINEAU, *Un recueil cit.*, p. 426 [rist.: p. 10]; M. ARRANZ, *La «Diataxis» du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats (Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain, II 1)*, in *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), pp. 283-322; ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 19, 24, 39, 83; R. F. TAFT, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville, Minn. 1992 [trad. it.: ID., *Storia sintetica del rito bizantino*, Città del Vaticano 1999], p. 54 e nn. 15-16.

⁽¹⁴⁾ ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 24, 35, 37-39, 83.

⁽¹⁵⁾ Edizione e traduzione in italiano: S. PARENTI – E. VELKOVSKA (edd.), *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, 2ª ed. riveduta, Roma 2000 (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*, 80); ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, p. 35.

⁽¹⁶⁾ Ed.: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730, rist. in *PG* 100, coll. 1321B-1324B; ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 39-40.

9. – (pp. 135-157) Nicephorus I patr. Const. (806-815), *Chronographia brevis*.

Il manoscritto della Lambeth Palace Library è testimone della redazione definita da de Boor „*chronographia retractata*“⁽¹⁷⁾.

10. – (pp. 157-161) Photius, *Historica synopsis ad Leonem* (tavv. 1, 2).

Testo inedito (cf. *infra*), di una tipologia che è stata definita *Kaiser-chronik*⁽¹⁸⁾; tuttavia, è d'obbligo notare la diversa titolatura – rispettivamente *Χρονογραφία σύντομος* e *Ἱστορικὸν σύντομον* – dei due scritti di Niceforo e di Fozio, quasi a voler evidenziare che il secondo è una sintesi di storia degli imperatori bizantini, priva di accenni ai patriarchi.

11. – (pp. 162-163) *Tabulae paschales* per gli anni del mondo 6522-6580 (tav. 3).

12. – (p. 164) Formula d'abiura per i Musulmani, della quale alle pp. 265-266, lin. 10 è trasmessa un'altra redazione (tav. 4)⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁷⁾ *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica*, ed. C. DE BOOR, Leipzig 1880 (rist. 1975), pp. XXXII-LII, 81-135; questa edizione, che resta l'unica di riferimento, ignora sia i quattro testimoni greci più antichi (secc. IX-X) sia la multiforme tradizione in paleoslavo, come mette in evidenza Cyril Mango in pagine fondamentali: *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History*, text, translation and commentary by C. MANGO, Washington (D.C.) 1990 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 13), pp. 2-4; sui manoscritti segnalati da Mango si veda L. PERRIA, *Le cronache bizantine nella tradizione manoscritta*, in *Byzantina Mediolanensia. V Congresso Nazionale di Studi Bizantini* (Milano, 19-22 ottobre 1994). Atti, a cura di F. CONCA, Soveria Mannelli 1996 (Medioevo Romano e Orientale. Colloqui, 3), pp. 351-359; per il contesto grafico in cui si iscrive il testimone datato (a. 932) che Areta commissionò al copista Stiliano, *Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 394* (Vlad. 231) + *Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv, Drevnich Aktov* Φ 1607 [già *Dresden, Sächsische Landesbibliothek*, Da. 12 (Matth. 18)], si aggiunga A. A. ALETTA, *La «minuscola quadrata»*. Continuità e discontinuità nelle minuscole librerie della prima età macedone, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n.s. 44 (2007) [= *Ricordo di Lidia Perria*, III], pp. 97-128, precisamente 110-111; la *Chronographia brevis* di Niceforo è contenuta nei fogli trasferiti da Dresda a Mosca.

⁽¹⁸⁾ H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12; Byzantinisches Handbuch, 5), p. 481.

⁽¹⁹⁾ Edizione e traduzione della redazione di pp. 265-266, con in apparato le varianti della redazione di p. 164: RIGO, *Una formula cit.*, pp. 172-173.

13. – (pp. 165-168) Formula d'abiura per gli Armeni (tav. 6)⁽²⁰⁾, seguita da acclamazioni per gli imperatori Basilio II e Costantino VIII, per il patriarca di Costantinopoli Eustazio (1019-1025), e per il metropolita di Sebaste Teodoto⁽²¹⁾.

La natura additicia di 12 e 13 è confermata dall'analisi grafica di pp. 164-168 (cf. *supra*).

14. – (pp. 169-176) *Epistula s. Leonis papae ad Flavianum* (cf. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* [da ora: ACO], II 1,1, p. 10, lin. 19 – 20, lin. 5).

L'incipit presenta varianti in comune con l'Oxon. Bodl. Laud. 39 e con il Vat. gr. 1980.

15. – (pp. 177-194) Nicephorus I patr. Const., *Epistula ad Leonem III papam* (PG 100, coll. 169-200; tav. 6).

16. – (pp. 194-197) Id., *De differentia inter imaginem et crucem Christi* (A. Mai, *Spicilegium Romanum*, X/2, Romae 1844, pp. 157-160; tav. 6).

17. – (pp. 197-207) Id., *Apologeticus minor pro sacris imaginibus* (PG 100, coll. 833-850).

18. – (pp. 207-232) Joh. Damasc., *Expositio fidei* (CPG 8043), capp. 1 – 20, 95.

Tit.: Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι τὰ μὴ παραδεδομένα ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν *Inc.*: (in marg.: μη') Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε *Des.*: τὸν ποιητὴν ὡς ἀριστοτέχνην δοξάζομεν

⁽²⁰⁾ Edizione (dal *Par. gr.* 1372, ff. 34v-37r): J. B. COTELIER, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera*, II, Lutetiae Parisiorum 1672, pp. 237-243, rist. in PG 132, coll. 1257D-1261B 6.

⁽²¹⁾ ELEUTERI – RIGO, *Eretici cit.*, pp. 25 (edizione delle acclamazioni), 27, 59-65; RIGO, *Una formula cit.*, pp. 169-170. Si noti la coincidenza cronologica fra queste acclamazioni – di cui il codice londinese è testimone unico – e l'*addendum* al testo foziano.

A p. 163 termina una porzione del manoscritto tutta vergata, come si è già detto, da un unico copista. I testi in essa contenuti sono disposti secondo una logica redazionale precisa ed evidente: una corposa raccolta di scritti eresiológicos – disposti secondo una sequenza non rigorosamente cronologica per poter anteporre le opere dei due patriarchi di Costantinopoli Germano e Metodio ai due testi (nr. 7 e 8) dell'Eucologio – è conclusa da una sezione cronografica e storica. Assemblare le fondamentali testimonianze relative alle radici storiche sia dell'ortodossia sia della lotta alle eresie, e porvi a suggello la memoria delle tappe cruciali vissute dal potere religioso e politico sembra essere lo scopo principale che ha guidato il compilatore. I testi contrassegnati con i numeri 1, 2, 3, 9 sono presenti anche in alcuni testimoni della «*recensio Photii prototypa*» del Nomocanone in XIV titoli⁽²²⁾. Inoltre, 1 e 2 hanno un parallelo, rispettivamente, nei capitoli 34 e 35 della *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (CPG 7781), come si vedrà meglio più oltre. Tutti questi testi sono collocabili in un arco di tempo che non si estende oltre il secolo IX, fatta eccezione per le aggiunte coeve al copista, vale a dire gli *addenda* allo scritto foziano e le tavole pasquali. Questi potrebbe aver copiato fedelmente una compilazione già così strutturata, da un esemplare in maiuscola⁽²³⁾, limitandosi ad aggiornarne l'ultimo scritto. Se si aggiunge che sull'ultima pagina (p. 168) dell'ultimo fascicolo di questa sezione (= [1α']) si leggono le preziosissime acclamazioni coeve agli anni in cui il copista ha aggiornato la lista degli imperatori e ha aggiunto le tavole pasquali, le quali acclamazioni inducono a ritenere che il manoscritto sia stato confezionato proprio nella regione di Sebaste, pare lecito un dubbio: le pp. 1-163, con quell'incredibile inedito foziano, non potrebbero trasmettere un assemblaggio di testi risalente a Fozio medesimo⁽²⁴⁾ e arrivato in Asia Minore per vie che non ci è dato conoscere? È quasi superfluo ricordare che dalla risposta a questo interrogativo

(22) В. Н. Бенешевичъ, *Каноническій сборникъ XIV титуловъ со второй четверт VII вѣка до 883 г. Къ древнѣйшей исторіи источниковъ права греко-восточной церкви*, С.-Петербургъ 1905, pp. 167-173; *Древне-славянская кормчая VII титуловъ безъ толкованій*, трудъ В. Н. Бенешевича, I, Санктпетербургъ 1906 [ristampa, con prefazione di J. DUMMER: Leipzig 1974 (Subsidia Byzantina, 2b)], pp. 644-738 – del *De iis qui ad ecclesiam accedunt*, tuttavia, il Nomocanone ha solo le prime due sezioni (PG 86, 1, coll. 12 – 52C9): ivi, pp. 707-738.

(23) Si veda, più avanti, l'errore significativo πόλεως ἢ ὁλως e la relativa n. 57.

(24) AUBINEAU, *Un recueil* cit., p. 429 [rist.: p. 13], sembra propendere per questa ipotesi.

dipende, fra l'altro, il valore testimoniale che si dovrà attribuire a questa sezione del codice per ciascuna delle opere trasmesse, non ultima la *Chronographia brevis* di Niceforo.

Nei quattro fascicoli seguenti (= pp. 169-232) notiamo che l'altro copista principale ha copiato cinque scritti emblematici a difesa dell'ortodossia: la lettera di papa Leone Magno al patriarca di Costantinopoli Flaviano (13 giugno 449) – definita «colonna dell'ortodossia» (στήλη ὀρθοδοξίας) dal IV Concilio ecumenico (451)⁽²⁵⁾ –, quella del patriarca di Costantinopoli Niceforo a papa Leone III, due scritti del medesimo Niceforo sulle icone, e l'inizio del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno.

Il contenuto degli ultimi quattro fascicoli (= pp. 233-292) presenta un piano senza dubbio estraneo alle intenzioni di chi compilò la sezione contenuta nelle pp. 1-163⁽²⁶⁾. Troviamo in apertura un florilegio inedito di testi veterotestamentari sui dogmi della Trinità e dell'Incarnazione (pp. 233-259)⁽²⁷⁾, del quale si vorrebbe conoscere l'autore, soprattutto per la presenza della notevole prefazione (p. 233, tav. 7) – ma sarebbe forse meglio definirla «avvertenza preliminare» –, definita προθεωρία, termine in questa accezione caratteristico, com'è noto, della tradizione esegetica neoplatonica e di autori cristiani quali Origene e Teodoreto; essa è tramandata anche dai manoscritti di epoca più tarda *Vat. Pal. gr. 233*, del 1300 circa (f. 115r-v, des. προηγορεύεται) e *Par. gr. 1372*, della seconda metà del sec. XIV (f. 34r-v)⁽²⁸⁾. Seguono due formule – una

⁽²⁵⁾ ACO II 1,1, p. 10, in apparato.

⁽²⁶⁾ Già AUBINEAU, *Un recueil* cit., p. 429 [rist.: p. 13] segnala questa incongruenza.

⁽²⁷⁾ AUBINEAU, *Un recueil* cit., p. 429 [rist.: p. 13] ne segnala la presenza anche in un dossier antiggiudaico, e rinvia al *Vat. gr. 687*, dove tuttavia il nostro florilegio (ff. 146r-182v) stando al catalogo (R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*, III. *Codices 604-866*, in *Bibliotheca Vaticana* 1950, pp. 148-149), non è preceduto dalla προθεωρία Τὴν τῶν προκειμένων ῥητῶν...

⁽²⁸⁾ Per questi testimoni si veda ELEUTERI – RIGO, *Eretici* cit., pp. 25-27. Segue il testo completo nel nostro manoscritto (tav. 7), ove si noti l'uso dello *iota adscriptum* e la revisione, a opera di altra mano, di prosodia e interpunzione:

Προθεωρία – Τὴν τῶν προκειμένων ῥητῶν περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως (*interp. a. m. del.*) ἀναθεωρῶν τίς ἐκλογὴν, τὰ μὲν περὶ τὴν Τριάδα ῥητά, εἰς αὐτὴν καὶ μόνην ἀναφερόμενα τὴν Τριάδα ἐπιγνοίη· τὰ δὲ περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως, ἃ μὲν εἰς αὐτὸν καὶ μόνον ἐφαρμόζοντα τὸν Χριστόν, ἃ δὲ καὶ ἱστορικῶς προτυπωθέντα εὐρήσει, ὡς εἶναι τὴν μὲν ἱστορίαν οἶον

«breve» (pp. 259-260) e una «lunga» (pp. 260-265) – relative all'ammisione degli Ebrei in seno alla Chiesa cristiana, una formula di abiura per i Musulmani (pp. 265-266), della quale il codice Lambeth è testimone unico⁽²⁹⁾, alcuni passi dal Nuovo Testamento (pp. 265, lin. 22 – 267, lin. 21), infine tre testi giuridici: Sisinnius patr. Const., *Decisio de nuptiis* (pp. 267-275)⁽³⁰⁾; Basilius II, *Novella de praescriptione XL annorum* (pp. 275-280; tavv. 8, 9)⁽³¹⁾; *Novellarum Leonis VI Eclogae* (pp. 281-292), queste ultime, se non erro, ancora in attesa di un'edizione.

Il conglomerato di cui consta il manoscritto *Lambeth Palace Library, Sion L40.2/G6* si presenta, dunque, come un prodotto del periodo di regno di Basilio II, a cui si sono aggiunte, tuttavia, parti in epoca posteriore. In particolare, cinque testi risalgono agli anni di regno di Basilio II (976-1025): l'appendice (p. 161) aggiunta all'*Ἱστορικὸν σύντομον*, che si chiude elencando Basilio II come imperatore ancora regnante insieme al fratello Costantino; le *Tavole pasquali*; le acclama-

σκιαγραφίαν τινὰ (ex -ιάν τινα a. m. a. atram. corr.) καὶ προτύπωσιν, τὸν δὲ Χριστὸν (interp. a. m. del.) καὶ τὰ περὶ Χριστὸν τελεσθέντα, (ὑποστιγμή a. m. a. atram. posita) αὐτὴν ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὴν ἐκβασιν. αἱ γὰρ εἰς Χριστὸν προφητεῖται, αἱ μὲν μόνοις ῥήμασι τὴν προαγόρευσιν ἔχουσιν, ὡς τὸ ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν (acc. acut. ex gravi a. m. a. atram. corr.), αἱ δὲ πράγμασι μόνοις, ὡς ἡ ἐν τῷ κήτει τοῦ Ἰωάνη τριημέρευσιν, αἱ δὲ ῥήμασι καὶ πράγμασιν, ὡς τὸ ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Ὡς ἂν μηδενὶ ἀμφιβάλλειν ἐξῇ τῶν τοῖς τοιούτοις τὸν νοῦν ἐφιστώντων (sic) ῥητοῖς, ὡς ἐν προθεωρίᾳ μοι ταῦτα προδιηγόρευται.

«PREFAZIONE – Vorrei che chi consideri la selezione dei presenti passi sulla Santa Trinità e sulla Incarnazione del Verbo di Dio si rendesse conto che, quanto ai passi sulla Trinità, essi si riferiscono unicamente alla Trinità stessa; quanto invece ai passi sulla Incarnazione del Verbo di Dio, troverà che alcuni si applicano unicamente a Cristo stesso, mentre troverà che altri sono anche prefigurati storicamente, sicché la storia è in certo qual modo uno schizzo preliminare e una prefigurazione, mentre, quanto a Cristo e ai fatti relativi a Cristo che si sono compiuti, essi costituiscono la realizzazione stessa della verità. Infatti, circa le profezie relative a Cristo, alcune contengono il preannuncio solo nelle parole, ad esempio *Ecco la vergine concepirà nel suo grembo e partorerà un figlio*, altre solo nei fatti, ad esempio la permanenza di Giona per tre giorni dentro la balena, altre infine nelle parole e nei fatti, ad esempio *Dall'Egitto chiamai mio figlio*. A nessuno di quanti poggiano l'esegesi su questi passi sia lecito polemizzare: a tale scopo ho premesso queste precisazioni a guisa di prefazione».

⁽²⁹⁾ Cf. *supra*, n. 19.

⁽³⁰⁾ PG 119, coll. 729A3-741A6.

⁽³¹⁾ PG 117, coll. 617B-629C4.

zioni di p. 168; la *Decisio de nuptiis* del patriarca di Costantinopoli Sisinnio II (996-998); infine, alle pp. 275-280, la *Novella de praescriptione XL annorum* del medesimo Basilio II.

* * *

Sophronius, *Epistula synodica*, excerptum *Περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων* (Sion L40.2/G6, pp. 63-66)⁽³²⁾

Relativamente presto, fra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, della *Epistula synodica* – inviata nel 634 al patriarca di Costantinopoli Sergio, che la respinse, e al papa di Roma Onorio, che pure la rifiutò⁽³³⁾ – di Sofronio di Gerusalemme iniziarono a circolare solo estratti; fra questi, quello *Περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων* – derivato dalla lettera nella versione mandata a papa Onorio – è già presente nell'appendice più antica aggiunta ai 31 capitoli originari della *Doctrina Patrum*, di cui costituisce il cap. 35, e come tale compare nel testimone più antico, il celebre manoscritto palestinese in carta orientale Vat. gr. 2200 (sec. VIII), pp. 384-389⁽³⁴⁾. In entrambi i casi, nella *Doctrina Patrum* (cf. pp. 271,1-272,15 ed. DIEKAMP) e nella compilazione di *Lambeth Palace*

(³²) Cf. *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium, Concilii Actiones I-XI*, ed. R. RIEDINGER, Berolini 1990 (ACO, ser. II, II, 1), pp. 476,10-484,13; P. ALLEN, *Sophronius of Jerusalem and Seventh Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents. Introduction, Texts, Translations, and Commentary*, Oxford 2009, in particolare pp. 49, 50, 63-64, 136-148 – testo secondo l'edizione Riedinger «although sometimes his punctuation and division into paragraphs are amended» (non è tuttavia indicato in base a quali criteri), e traduzione inglese. – Lo studio di questo testo e della *Epistula synodica* inviata dai vescovi radunati a Nicea alla Chiesa egiziana è stato possibile grazie alla collaborazione pluriennale con la Patristische Kommission della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, cui va un cordiale ringraziamento per il materiale bibliografico edito e inedito messo generosamente a disposizione.

(³³) *Concilium Universale* cit., *Concilii Actiones I-XI*, p. 398, 14-17: τὰ συνοδικὰ Σωφρονίου τοῦ ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ γενομένου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων, τὰ παρ' αὐτοῦ μὲν πρὸς Σέργιον τὸν τηνικαῦτα πατριάρχην τυγχάνοντα τῆς βασιλίδος ταύτης καὶ θεοφυλάκτου πόλεως <πεμφθέντα> [l'integrazione del participio non è, forse, indispensabile], μὴ προσδεχθέντα δὲ παρὰ τοῦ αὐτοῦ Σεργίου. Cf. ALLEN, *Sophronius* cit., p. 50.

(³⁴) R. RIEDINGER, *Die Nachkommen der Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem (a. 634; CPG 7635)*, in *Römische historische Mitteilungen* 26 (1984), pp. 91-106 [= id., *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*, Steenbrugge-Turnhout 1998 (Instrumenta Patristica 34), pp. 203-220]: 94, 106; *Conci-*

Library Sion L40.2/G6, l'*excerptum* sofroniano sulle eresie ha un identico titolo: Ἐπι περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων. ἐκ τῶν Συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων. Tuttavia, in *Sion L40.2/G6* (cf. *Bruxell.* II 4836, f. 35r)⁽³⁵⁾ segue immediatamente, dopo una *τελεία*, un *addendum* degno di nota: καὶ προσθήκη ἀπ' ἐκείνου καὶ δεῦρο. Con la precisazione «e un'aggiunta da quello (*scil.*: scritto) anche qui» il redattore allude senza dubbio all'*excerptum* confluito nella *Doctrina Patrum*, mostrando di conoscerlo bene. Nasce il sospetto che le due collocazioni dell'*excerptum*, nella raccolta trasmessa dal nostro manoscritto e nella *Doctrina Patrum* (come cap. 35), siano il prodotto di un unico autore. In ogni caso, questa doppia trasmissione è un elemento non trascurabile per la storia della costituzione della raccolta londinese e per una individuazione delle sue fonti⁽³⁶⁾.

D'altro lato, l'inserimento dell'*excerptum* sulle eresie derivato dalla *Epistula synodica* del patriarca di Gerusalemme dimostra che l'autore primo della compilazione trasmessa dal manoscritto della Lambeth Palace Library – la cui attenzione particolare per testi costantinopolitani ce lo fa supporre a contatto con l'ambiente culturale della capitale – si allinea alla posizione di chi, nella Costantinopoli del IX secolo, sulla scia di Sofronio e dei calcedoniani in generale, condannava come eretici Isaia, Barsanufio e Doroteo, e non considera (appare inverosimile che non ne avesse notizia) l'apologia degli scritti conservati sotto questi nomi che si legge nel *Testamentum* attribuito a Teodoro Studita (PG 99, coll. 1816 A14-C10): qui la difesa dei tre grandi rappresentanti del monachesimo palestinese fra V e VI secolo si fonda sulla asserzione, invero apodittica, che i tre eretici condannati da Sofronio, e conseguentemente dal VI Concilio ecumenico (Costantinopolitano III, undicesima sessione, del 20 marzo 681)⁽³⁷⁾, che ne approvò l'*Epistula*⁽³⁸⁾, sarebbero

lium Universale cit., *Concilii Actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, ed. R. RIEDINGER, Berolini 1992 (ACO, ser. II, II 2), p. XIV.

⁽³⁵⁾ DAVREUX, *Le Codex Bruxellensis* cit, p. 94.

⁽³⁶⁾ Dedicarvi uno studio apposito sarebbe opera meritoria, perché per il codice della Lambeth Palace Library vale più che mai ciò che è stato osservato per gli altri manoscritti finora individuati contenenti estratti della *Epistula*: «Denn wenn uns auch der Inhalt der Exzerpte weniger berührt, sind doch die Handschriften, in denen sie stehen, umso interessanter» (RIEDINGER, *Die Nachkommen* cit., p. 93).

⁽³⁷⁾ *Concilium Universale* cit., *Concilii Actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, pp. XIII-XIV.

⁽³⁸⁾ *Concilium Universale* cit., *Concilii Actiones I-XI*, pp. 410, lin. 13-494,

degli omonimi da non confondere con gli autori degli scritti ascetico-monastici tramandati sotto tali nomi. Il *Testamentum* servì senza dubbio a giustificare la copia e la trasmissione, nel *milieu* studita, degli scritti di questi autorevoli monaci, o meglio di quanto dei loro insegnamenti fu edito da diretti discepoli e si era fino ad allora conservato⁽³⁹⁾. D'altro canto, la presenza nel IX secolo di una polemica di un certo rilievo intorno ai loro nomi è ben documentata. 1) Teodoro Studita in una lettera indirizzata nell'809 a papa Leone III si difende dall'accusa, circolante evidentemente a Costantinopoli e fatta propria anche dal romano pontefice, di riconoscere come ortodossi «gli eretici Barsanufio, Isaia e Doroteo» (*Epistula* 34, lin. 126-140)⁽⁴⁰⁾. 2) Nel *Testamentum* – che attende un'edizione critica in grado di dimostrare che nella forma in cui ci è noto è uscito realmente dal calamo di Teodoro⁽⁴¹⁾ – è citato il nome di uno dei denigratori, tale Panfilo: τὸν φρενοβλαβῆ Πάμφιλον τὸν ἀπὸ ἀνατολῆς φοιτήσαντα καὶ τοῦσδε τοὺς ὁσίους διαβάλλοντα⁽⁴²⁾. 3) Un

lin. 9: 480, linn. 4-5, 12, 484, lin. 11; PG 87/3, col. 3194C n. 17; su Isaia e Barsanufio eretici cf. anche Timotheus Presbyter, *De receptione haereticorum*, 13-14 (PG 86, col. 45A-B e n. 39). Su Timoteo presbitero di S. Sofia, contemporaneo di Sofronio, si veda D. STIERNON, art. *Timoteo di Costantinopoli*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1984, coll. 3455-3456.

⁽³⁹⁾ Nulla si è conservato, invece, della loro dottrina filosofica e teologica siriana, e che sarebbe un documento fondamentale per avere un quadro reale del livello culturale, assai elevato, raggiunto in Oriente da alcuni padri del deserto fra la seconda metà del V e il VI secolo.

⁽⁴⁰⁾ *Theodori Studitae Epistulae*, recensuit G. FATOUROS, Berlin-New York 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31) I, pp. 98-99.

⁽⁴¹⁾ Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12; Byzantinisches Handbuch, 2, 1), p. 494. Non avanza dubbi sulla sua autenticità, invece, Fatouros, che lo ritiene peraltro scritto posteriormente, se pur di poco, alla *Epistula* 34: *Theodori Studitae Epistulae* cit., I, p. 177* n. 126. Un dato è certo: la formulazione cui molto abilmente ricorre Teodoro per respingere l'accusa rende possibile costruire l'esistenza di omonimi non eretici. In epoca precedente non c'è traccia di questa teoria dell'omonimia, che sa di invenzione, nata con ogni probabilità proprio fra i monaci studiti. Ci si chiede a questo punto se sia davvero una trovata di Teodoro, o non derivi piuttosto da un abile *pastiche* di sue idee; un ulteriore elemento si aggiunge, a incrementare i dubbi: il *Testamentum* in buona parte (PG 99, coll. 1817C-1821C) non è che la copia fedele della *Epistula* 10: cf. *Theodori Studitae Epistulae* cit., I, pp. 152*, 31.

⁽⁴²⁾ Di lui non abbiamo altra notizia; che sia da identificare con Panfilo Trimaletton – monaco che Teodoro denigra nei *Giambi* con un epiteto simile (ψυχοφθόρος), e di cui ricorda l'espulsione, da giovane, dal monastero τοῦ

anonimo monaco studita premise alle *Διδασκαλίας* di Doroteo di Gaza una <Avvertenza>, priva di titolo nei manoscritti più antichi, in un'epoca compresa fra l'826, anno della morte di Teodoro, e il 990, data del manoscritto più antico che ce la tramanda, il *Par. gr.* 1089⁽⁴³⁾; essa difende l'ortodossia dei monaci di Gaza, sulla falsariga della *Διαθήκη* di Teodoro, che viene espressamente citata. L'autore della raccolta trasmessa da *Sion* L40.2/G6, pp. 1-163, che dimostra tanta dimestichezza con la letteratura teologica costantinopolitana, non poteva essere all'oscuro di questa interpretazione correttiva della condanna emessa da Sofronio.

Ma un altro aspetto va tenuto presente, il nesso che lega l'*excerptum* sofroniano al testo immediatamente precedente: se, come è lecito supporre, dietro entrambi si nasconde un unico autore, al quale si devono anche i capitoli 34-35 aggiunti alla *Doctrina Patrum*, la sua autorevolezza dogmatica potrebbe avere influito sulla scelta dell'autore della compilazione trasmessa da *Sion* L40.2/G6, pp. 1-163, di far propria la condanna di autori pur difesi e copiati (Doroteo almeno) nel monastero studita. Se questi sia da identificarsi con Giovanni Damasceno, o non piuttosto con un altro autore palestinese a lui contemporaneo o di poco anteriore, è un'altra spinosa questione, alla cui soluzione potrà fornire senza dubbio preziosi indizi l'edizione critica sia del contenuto di *Sion* L40.2/G6 (con attenta analisi stratigrafica, lessicale e sintattica) sia della redazione "r" del *De haeresibus*⁽⁴⁴⁾.

Προδρόμου –, come propose Paul Speck, è possibile, resta tuttavia solo un'ipotesi: *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände, Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar besorgt von P. SPECK*, Berlin 1968 (*Supplementa Byzantina*, 1), p. 305; *Dorotheus von Gaza, Doctrinae diversae*, I, hrsg. von J. PAULI, Freiburg [et alibi] 2000 (*Fontes Christiani*, 37/1), p. 85 n. 4.

(⁴³) *Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et notes par Dom L. REGNAULT et Dom J. DE PREVILLE, Paris 1963 (*Sources Chrétiennes*, 92), pp. 98-100, 106-109.

(⁴⁴) Andrebbe riconsiderata nuovamente *ab imo*, ad esempio, la possibilità di una attribuzione a quell'Anastasio Sinaita ben noto al Damasceno (di lui di poco più giovane), che con questi condivideva per molti aspetti la posizione dogmatica, apologetica e antieretica, nonché l'epoca e il contesto in cui visse, e del quale è nota l'origine cipriota e la venerazione per Epifanio di Salamina. Per lo *status quaestionis* su questo Anastasio restano fondamentali i risultati conseguiti da Marcel Richard (M. RICHARD, *Florilèges spirituels*: III. *Florilèges grecs*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Paris 1964, coll. 499-502), e da Paul Canart (P. CANART, *Nouveaux récits du moine Anastase*, in *Actes du XII^e Congrès international d'études byzantines*, Ochride, 10-16 septembre 1961, II, Beograd 1964,

Il copista che ha vergato l'*excerptum* sofroniano nel manoscritto londinese era attivo, come si è visto, nei primi decenni del secolo XI, e se da un lato si dimostra in grado di aggiornare fino al suo tempo un elenco di imperatori, dall'altro trasmette fedelmente la condanna di autori della letteratura monastica pur difesi come ortodossi nell'ambiente studiata; non vi è traccia di obiezione, a meno che non vi fosse qualche accenno alla complessa questione della condanna di Isaia, Doroteo e Barsanufio nelle note marginali mutilate dalla rifilatura.

Per quanto concerne Isaia Monaco⁽⁴⁵⁾, Sofronio ci dà informazioni puntuali, sulle quali merita soffermarsi. Egli lo accoppia nella sua condanna a Pietro l'Ibero, e lo presenta come seguace di quest'ultimo: Πέτρος [ὁ add. *Sion* L40.2/G6, p. 64, lin. 6] ἕτερος τὸ Ἰβερικὸν καὶ φρενοβάρβαρον μίasma, Ἡσαΐας ὁ τοῦ παρόντος Πέτρος συνόμιλος, οἱ ἄλλην ἀκέφαλον ἐν Ἀκεφάλαις καταδείξαντες αἵρεσιν⁽⁴⁶⁾ («L'altro Pietro [per distinguerlo da Pietro il Fullone, citato subito prima], iberico contagio di una mente barbara, e Isaia, seguace di questo Pietro, i quali hanno introdotto un'altra eresia acefala fra gli Acefali»). Viene da chiedersi in che misura nella Gerusalemme dei primi decenni del VII secolo si fosse ancora informati circa i contenuti delle loro διδασκαλῖαι esoteriche. Per il significato dato da Sofronio al termine συνόμιλος, che traduco con «seguace», cf. Sophr., *Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Joannis* (CPG 7646), ed. N. FERNÁNDEZ MARCOS, Madrid 1975 (Manuales y Anejos de «Emérita», 31), 11, lin. 12; 36, lin. 46; 59, lin. 28; 70, lin. 185, dove è Giovanni a essere definito συνόμιλος di Ciro ὁ θειότατος, mai il contrario. La traduzione latina negli *Atti* del VI Concilio ecumenico – traduzione che, come Riedinger ha definitivamente dimostrato, fu eseguita a Roma da interpreti di madrelingua greca al servizio

pp. 263-271). La *Doctrina Patrum* è definita in una pubblicazione recente «an extensive florilegium which is closely connected to the circle of Sophronius' disciple, Maximus the Confessor»: ALLEN, *Sophronius* cit. (n. 31), p. 49. Necessita di una discussione critica la fragile teoria di una dipendenza del cap. 34 della *Doctrina Patrum* da Giovanni Damasceno, dipendenza a cui è propenso a credere Bonifatius Kotter (KOTTER, *Die Schriften* cit. [n. 10], p. 4).

⁽⁴⁵⁾ Isaia monaco di Scete, che Lucien Regnault, o.s.b., ha identificato definitivamente con Isaia di Gaza, morì nel medesimo anno di Pietro l'Ibero (491): L. REGNAULT, *Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une Introduction au problème isaïen*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 46 (1970), pp. 33-44; ID., *Isaïe de Scété ou de Gaza*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, Paris, 1971, coll. 2083-2095 (fondamentale).

⁽⁴⁶⁾ *Concilium Universale* cit., *Concilii Actiones I-XI*, p. 480, linn. 4-5.

della cancelleria papale – in questo punto è imprecisa: συνόμιλος è reso con il termine *collega*⁽⁴⁷⁾; del resto, l'*Index verborum* degli *Atti*⁽⁴⁸⁾ – prezioso strumento di ricerca per lo storico dell'alto medioevo greco-latino – permette di constatare quanto basso fosse il livello di comprensione con il quale la Chiesa latinofona recepiva un testo greco a Roma nel VII secolo. In realtà, Sofronio sembra usare il vocabolo nella stessa accezione che nei primi secoli dell'era cristiana avevano ὁμιλητής e συνουσιαστής (cf. e.g. Poll., *Onom.*, 4,44,1-3); due secoli più tardi fa altrettanto Giorgio Monaco⁽⁴⁹⁾. La testimonianza di Sofronio sul legame che univa Isaia di Gaza a Pietro l'Ibero integra quella, altrettanto importante, di Giovanni Rufo⁽⁵⁰⁾.

* * *

⁽⁴⁷⁾ *Concilium Universale* cit., *Concilii Actiones I-XI*, p. 481, lin. 4.

⁽⁴⁸⁾ ACO, II, II, 3: *Index verborum graecorum quae in Actis Synodi Lateranensis a. 649 et in Actis Concilii Oecumenici Sexti continentur*, congegit R. RIEDINGER, Berolini–Novi Eboraci 1995.

⁽⁴⁹⁾ Georg. Monach., *Chron.*, ed. C. DE BOOR, I, Lipsiae 1904, p. 328,2-4): ... Φίλωνα τὸν σοφώτατον καὶ αὐτόπτην Πέτρου τοῦ ἀποστόλου καὶ αὐτήκοον καὶ συνόμιλον ἐν Ῥώμῃ γενόμενον. Il passo τὸν ... γενόμενον, corrotto in alcuni manoscritti, è stato aggiunto al testo di Eusebio (*E.H.*, II 16,2), fonte da cui Giorgio qui dipende e che poco sopra cita espressamente. Alla luce degli esempi riportati, forse il significato di «discepolo» (assente s.v. συνόμιλος sia nel *Patristic Greek Lexicon* di G. W. H. LAMPE, sia nel recente *Vocabolario della lingua greca* [Torino 1995, 2004²] curato da F. MONTANARI) a buon diritto potrebbe cortedare questo lemma in un dizionario del greco bizantino.

⁽⁵⁰⁾ J.-M. SAUGET – T. ORLANDI, *Giovanni di Maiuma (Giovanni Rufo)*, in *Dizionario patristico* cit. (n. 38), coll. 1570-1571; L. PERRONE, *Pietro l'Ibero*, *ibid.*, coll. 2795-2796; B. FLUSIN, *L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine*, in J. O. ROSENQVIST (ed.), *AEIMΩN. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Uppsala 1996 (*Acta Universitatis Upsaliensis*, 6), pp. 30-31 (in particolare n. 21). Flusin, *loc. cit.*, difende l'attribuzione a Giovanni Rufo, vescovo di Maiuma, della *Vita di Pietro l'Ibero*, di cui ha in preparazione una edizione tradotta e commentata. Si veda, su Isaia e Pietro l'Ibero, l'edizione del testo siriano: *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*, hrsg. und übersetzt von R. RAABE, Leipzig 1895, pp. 96-98, 115-117 della traduzione tedesca. Sulla tradizione georgiana della *Vita*: G. GARITTE, *Littérature spirituelle géorgienne*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 6, Paris 1967, col. 254.

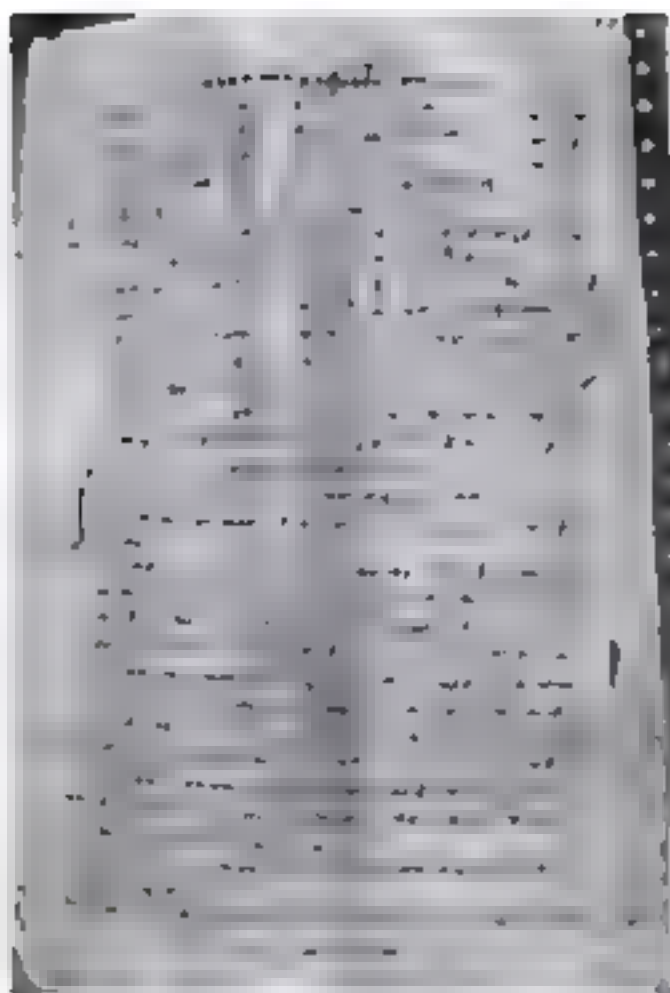
Ἐπιστολὴ ἀποσταλεῖσα τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ παρὰ τῆς ἁγίας
 συνόδου τῶν τιν' ἁγίων πατέρων (Sion L40.2/G6, pp. 91-94) ⁽⁵¹⁾

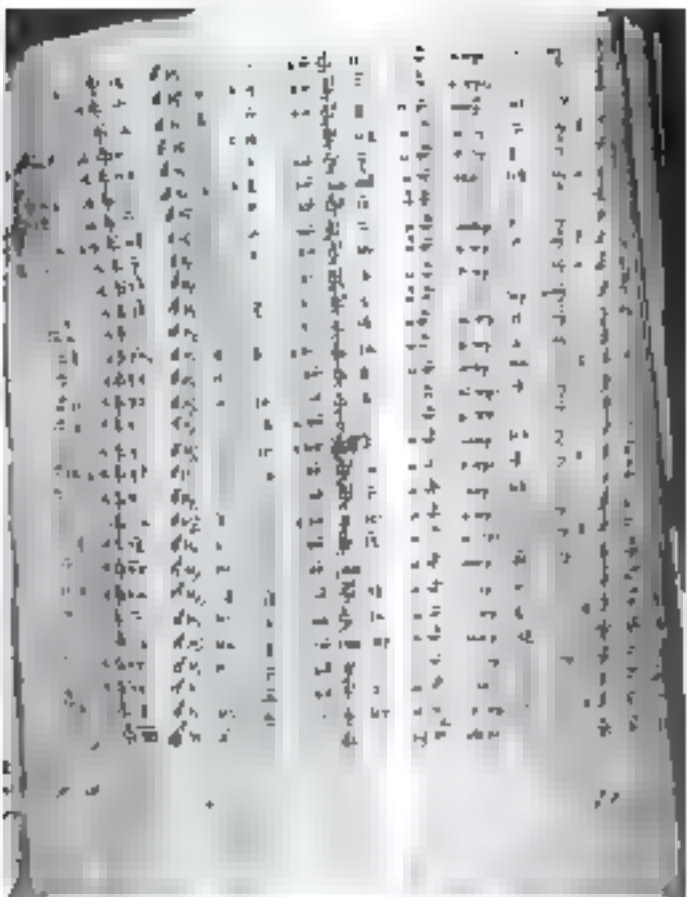
Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλη τοῦ Θεοῦ χάριτι Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς
 κατὰ τὴν Αἴγυπτον Θηβαῖδα⁽⁵²⁾ καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν ἀγαπητοῖς
 ἀδελφοῖς, οἱ ἐν Νικαίᾳ συναχθέντες καὶ τὴν μεγάλην καὶ ἁγίαν σύνοδον
 συγκροτήσαντες ἐπίσκοποι ἐν Κυρίῳ Θεῷ⁽⁵³⁾ χαίρειν.

⁽⁵¹⁾ In questa edizione e in quella del testo foziano ho introdotto lievi adattamenti ortografici rispetto al manoscritto londinese, in particolare lo iota sottoscritto, non usato dal copista, e lo scioglimento tacito delle abbreviazioni; gli a capo sono quelli del manoscritto. Per l'interpunzione si è cercato di rispettare il più possibile quella apposta dal copista, pur scegliendo di adottare i segni moderni, in mancanza di un accordo condiviso e stabilizzato circa l'adozione dell'interpunzione trādita dai bizantini nell'edizione moderna di testi greci. Le parentesi e le abbreviazioni usate sono quelle tradizionali nelle edizioni di testi classici e bizantini; le mezze parentesi quadre stanno a indicare una lettura incerta.

⁽⁵²⁾ Qui e di seguito in corsivo le varianti significative. Cf. *Synodicon vetus*, ed. J. M. DUFFY and J. PARKER, Washington, D.C. 1979 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 15), 63, lin. 3 (p. 56): [...] τοὺς λογάδας τῶν ἐπισκόπων Αἰγύπτου, Θηβαῖδος καὶ Λιβύης. Sarebbe interessante sapere se anche nei manoscritti che tramandano questo testo è presente un segno interpuntivo fra Αἰγύπτου e Θηβαῖδος, a giustificare la virgola apposta dall'editore, o se è assente qualsiasi interpunzione, come – forse correttamente – nel manoscritto della Lambeth Palace Library.

⁽⁵³⁾ Il *nomen sacrum* Θεῷ è reso dal nesso *theta-epsilon*. Una piccola croce è iscritta nel *theta*: Θ ; non è escluso che essa sia stata ripresa da un testimone antico. Fuori da un contesto esplicitamente decorativo mi è noto un solo caso analogo, la piccola croce iscritta in *omikron* iniziale nell'evangelario purpureo di Berat, vergato in una maiuscola biblica del VI secolo, oggi conservato nell'Archivio di Stato di Tirana con la segnatura Br. 1 (Gregory-Aland 043): su questo dettaglio grafico si veda P. BATIFFOL: *Evangeliorum Codex graecus purpureus Beratinus* Φ , in *Mélanges de l'École Française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 (1885), pp. 365-366, precisamente la tavola che precede l'estratto pubblicato nella Biblioteca digitale Gallica; *id.*, *Les manuscrits grecs de Berat d'Albanie et le Codex purpureus* Φ , in *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, 13 (1887), pp. 437-556 [estratto (Paris 1886) consultabile in Gallica: precisamente pp. 21-22, con figura (non numerata) fra le pp. 16-17]. Desidero ringraziare l'Institut für Neutestamentliche Textforschung (INFT), Münster, in particolare Annette Hüffmeier, che su mia richiesta ha controllato il passo Mt 26.20 citato da Batiffol sulla fotografia in possesso dell'INFT, e mi ha segnalato la presenza nella medesima immagine, seconda colonna di testo, di un





Handwritten text in a cursive script, likely a letter or a page from a manuscript. The text is written in dark ink on aged paper. The handwriting is dense and fills most of the page. There are some faint markings and possibly a small initial or signature at the top left. The overall appearance is that of an old, handwritten document.

Ἐπειδὴ τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως συναγαγόντος ἡμᾶς ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ πόλεων ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος συνεκροτήθη ἐν Νικαίᾳ ἐξάπαντος ἀναγκαῖον ἐφάνη παρὰ τῆς συνόδου καὶ πρὸς ὑμᾶς ἀποσταλῆναι γράμματα. ἵνα εἰδέναι ἔχητε τίνα μὲν ἐκινήθη καὶ ἐξετέθη, τίνα δὲ ἔδοξε καὶ ἐκρατύνθη· πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων ἐξετάσθη τὰ κατὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ παρανομίαν Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ θεοφιλοῦς βασιλέως Κωνσταντίνου, καὶ παμψηφὶ ἔδοξεν ἀναθεματισθῆναι τὴν ἀσεβῆ αὐτοῦ δόξαν καὶ τὰ ῥήματα καὶ τὰ ὀνόματα τὰ βλάσφημα οἷς ἐχρήσατο βλασφημῶν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, λέγων ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, καὶ πρὶν γεννηθῆναι μὴ εἶναι, καὶ εἶναι ποτε ὅτε οὐκ ἦν. καὶ αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ λέγοντος, καὶ κτίσμα ὀνομάζοντος καὶ ποίημα, ἅπαντα ἀναθεμάτισεν ἡ ἁγία σύνοδος, οὐδὲ ὅσον ἀκοῦσαι τῆς ἀσεβοῦς δόξης καὶ τῆς ἀπονοίας καὶ τῶν βλασφημῶν ῥημάτων ἀνασχομένη. καὶ τὰ μὲν κατ' ἐκείνον οἴου τέλους τετύχηκε πάντες ἀκηκόατε ἢ ἀκούσεσθε· ἵνα μὴ δόξωμεν ἐπιβαίνειν ἀνδρὶ δι' οἰκείαν ἀμαρτίαν ἄξια τὰ ἐπίχειρα κομισαμένῳ, τοσοῦτον δὲ ἰσχυσεν αὐτοῦ ἡ ἀσέβεια, ὥς καὶ παραπολαῦσαι Θεῶν μὲν ἀπὸ Μαρμαρικής καὶ Σεκούνδου⁽³⁴⁾ ἀπὸ Πτολεμαῖδος· τῶν γὰρ αὐτῶν κάκεινοι τετυχήκασιν.

Ἄλλ' ἐπειδὴ ἡ τοῦ θεοῦ χάρις τῆς μὲν κακοδοξίας ἐκείνης καὶ τῆς βλασφημίας τῶν προσώπων τῶν τολμησάντων διάστασιν καὶ διαίρεσιν ποιήσασθαι τοῦ εἰρηνευομένου⁽³⁵⁾ ἄνωθεν λαοῦ ἡλευθέρωσε τὴν Αἴγυπτον, ἐλείπετο δὲ κατὰ τὴν προπέτειαν Μελετίου καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ χειροτονηθέντων, καὶ περὶ τούτου ἃ ἔδοξε τῇ συνόδῳ ἐμφανίζομεν ὑμῖν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί. ἔδοξεν οὖν Μελέτιον φιλανθρωπότερον κινηθείσης τῆς συνόδου – κατὰ γὰρ τὸν ἀκριβῆ λόγον οὐδεμιᾶς συγγνώμης ἄξιος ἦν – μένειν ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μηδεμίαν ἐξουσίαν ἔχειν μήτε προχειρίζεσθαι μήτε χειροτονεῖν μήτε ἐν χώρᾳ μήτε ἐν πόλει φαίνεσθαι, ταύτης τῆς προφάσεως ἕνεκα, ψιλὸν δὲ τὸ ὄνομα τῆς τιμῆς κεκτηθῆναι, τοὺς δὲ ὑπ' αὐτοῦ κατασταθέντας μυστικωτέρᾳ τὲ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντας κοι-

altro *omikron* con crocetta iscritta. Il Center for the Study of New Testament Manuscripts, Plano (Texas) concede la consultazione temporanea di una copia del file sorgente (GA_043_0079a, cf. f. 94 in BATIFFOL cit., 1887 = estratto cit., 1886, p. 80); per altre immagini del Beratino cf. http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_043 e, sulla campagna fotografica, <http://www.csntm.org/expedition/albania2007> (ultimi accessi: ottobre 2011), come mi segnala gentilmente Britt Dahlman, Lunds Universitet.

(³⁴) Σεκούνδω ms.; cf. F. T. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, I, Milano 1976, pp. 208-209.

(³⁵) εἰρηνευομένου in seguito a correzione: νεοῦ è stato aggiunto s.l. dalla medesima mano.

νωνηθῆναι ἐπὶ τούτοις, ἐφ' ᾧ τὲ⁽⁵⁶⁾ ἔχειν μὲν αὐτοὺς τὴν τιμὴν καὶ τὴν λειτουργίαν, δευτέρους τὲ εἶναι ἐξάπαντος πάντων τῶν ἐν ἐκάστη παροικίᾳ καὶ ἐκκλησίᾳ ἐξεταζομένων, τῶν ὑπὸ τὸν τιμιώτατον καὶ συλλειτουργὸν ἡμῶν Ἀλέξανδρον προκεχειρισμένων. ὥς τούτοις μηδεμίαν ἐξουσίαν εἶναι τοὺς ἀρέσκοντας αὐτοῖς προχειρίζεσθαι ἢ ὑποβαλεῖν ὀνόματα ἢ ὅλως⁽⁵⁷⁾ ποιεῖν τί χωρὶς γνώμης τοῦ τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου, τῶν ὑπὸ Ἀλέξανδρον τοὺς χάριτι θεοῦ καὶ αὐχαῖς ὑμετέραις ἐν μηδενὶ σχίσματι εὐρεθέντας, ἀλλὰ ἀκηλιδῶτους ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ὄντας ἐξουσίαν ἔχειν καὶ προχειρίζεσθαι καὶ ὀνόματα ἐπιλέγεσθαι τῶν ἀξίων τοῦ κλήρου καὶ ὅλως πάντα ποιεῖν κατὰ νόμον καὶ θεσμὸν ἐκκλησιαστικόν.

Εἰ δέ τινα συμβαίῃ ἀναπαύσασθαι τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τηνικαῦτα προαναβαίνειν εἰς τὴν τιμὴν τοῦ τε<τε>λευτηκότος τοὺς ἄρτι ληφθέντας, μόνον εἰ ἄξιοι φαίνονται, καὶ ὁ λαὸς αἰροῖτο, συνεπιψηφίζοντος αὐτῷ καὶ συνεπισφραγίζοντος τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου· τοῦτο δὲ ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις πᾶσι συνεχωρήθη, ἐπὶ⁽⁵⁸⁾ δὲ τοῦ Μελετίου προσώπου ταῦτα οὐκέτι ἔδοξε, διὰ τὴν ἀνέκαθεν αὐτοῦ ἀταξίαν, καὶ διὰ τὸ πρόχειρον καὶ προπετὲς τῆς γνώμης, ἵνα μηδὲ⁽⁵⁹⁾ μία ἐξουσία ἢ αὐθεντεία αὐτῷ δοθῇ, ἀνθρώπῳ δυναμένῳ πάλιν⁽⁶⁰⁾ τὰς αὐτὰς ἀταξίας ἐμποιῆσαι.

Ταῦτά ἐστι τὰ ἐξαίρετα καὶ διαφέροντα Αἰγύπτῳ καὶ τῇ ἀγιωτάτῃ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ· εἰ δέ τι ἄλλο ἐκανονίσθη ἢ ἐδογματίσθη, συμπάροντος καὶ τοῦ κυρίου καὶ τιμιωτάτου καὶ συλλειτουργοῦ καὶ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἀλεξάνδρου, αὐτὸς παρὼν ἀκριβέστερον ἀνοίσει πρὸς ὑμᾶς ἅτε δὴ καὶ κύριος καὶ κανὼν τῶν γεγεννημένων τυγχάνων· εὐαγγελιζόμεθα δὲ ὑμᾶς καὶ περὶ τῆς συμφωνίας τοῦ ἀγίου Πάσχα, ὅτι ὑμετέραις εὐχαῖς κατώρθωται⁽⁶¹⁾ καὶ τοῦτο τὸ μέρος, ὥστε πάντας τοὺς ἐν τῇ ἑφ' ἀδελφοὺς τοὺς μετὰ τῶν Ἰουδαίων πρότερον ποιοῦντας συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσιν ἡμῖν τὴν ἐξαρχαίου⁽⁶²⁾ μεθ' ἡμῶν φύλαξιν τοῦ Πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο ἄγειν.

⁽⁵⁶⁾ ᾧ τὲ è emendamento di ὅτε dovuto a un correttore che qui e altrove (v. *infra*) ha usato un inchiostro più scuro.

⁽⁵⁷⁾ πόλεως ἢ ὅλως ms.; ἢ ὅλως era senza dubbio collocato originariamente a margine, come correzione di πόλεως, nato dall'aver letto Π al posto di Η in un esemplare in maiuscola.

⁽⁵⁸⁾ L'accento è aggiunta del correttore (cf. nota 56).

⁽⁵⁹⁾ μηδὲ ms., ma il primo accento è stato aggiunto dal correttore (cf. nota 56).

⁽⁶⁰⁾ πάλιν, ripetuto per errore una seconda volta, è stato espunto dal correttore (cf. nota 56).

⁽⁶¹⁾ ω' è emendamento di ο, ed è dovuto al correttore (cf. nota 56).

⁽⁶²⁾ ἐξ ἀρχαίου è emendamento del correttore (cf. nota 56).

χαίροντες οὖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ, καὶ ἐν τῷ πᾶσαν αἵρεσιν ἐκκοπῆναι, ἀποδέξασθε μὲν μετὰ μείζονος τιμῆς καὶ πλείονος ἀγάπης τὸν συλλειτουργὸν ἡμῶν ἐπίσκοπον Ἀλέξανδρον τὸν εὐφράναντα ἡμᾶς τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ καὶ ἐν τοιαύτῃ ἡλικίᾳ τοσοῦτον πόνον ὑποστάντα ὑπὲρ τοῦ εἰρηνεύειν τὰ παρ' ὑμῖν, εὐχεσθε δὲ καὶ περὶ ἡμῶν πάντων, ἵνα τὰ καλῶς ἔχειν δόξαντα ταῦτα βέβαια διαμένοι διὰ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

LETTERA INVIATA ALLA CHIESA DI ALESSANDRIA DAL SANTO CONCILIO
DEI 318 SANTI PADRI

Alla santa e grande – per grazia di Dio – Chiesa di Alessandria e ai cari fratelli dell'Egitto-Tebaide, della Libia e della Pentapoli. Un saluto nel Signore Dio dai vescovi che si sono riuniti a Nicea e hanno convocato il grande e santo concilio.

Poiché – avendoci l'imperatore, carissimo a Dio, per grazia di Dio radunato da diverse province e città – il santo e grande concilio è stato convocato a Nicea, è parso assolutamente necessario che dal concilio fosse inviata una lettera anche a voi. Affinché possiate sapere che cosa è stato dibattuto ed esposto, che cosa si è deciso e confermato: innanzitutto è stata esaminata la questione della empietà e illegalità di Ario e dei suoi seguaci alla presenza di Costantino imperatore caro a Dio, e all'unanimità si è deciso che fossero anatematizzate la sua empia dottrina e le parole e le definizioni blasfeme di cui si è servito diffamando il Figlio di Dio, affermando che è derivato dall'inesistente, e che non esisteva prima di essere nato, e che c'era un tempo in cui non esisteva. Dal momento che afferma che il Figlio di Dio può, grazie alla sua libertà di scelta, assumere su di sé malvagità e virtù, e lo definisce una cosa creata, il santo concilio ha colpito tutto ciò con anatema, non tollerando affatto di ascoltare l'empia dottrina, lo sragionare e le parole blasfeme. Come si è conclusa la questione che riguarda costui, tutti voi lo avete ascoltato o lo ascolterete; e – (ciò sia detto) affinché non diamo l'impressione di infierire contro un uomo che per propria colpa ha ricevuto il degno castigo – la sua empietà ha avuto tanta forza da far anche ricadere le sue funeste conseguenze su Theonas della Marmarica e su Secondo di Tolemaide: anche costoro, infatti, hanno avuto la medesima sorte.

Poiché, peraltro, la grazia di Dio ha liberato l'Egitto da quella malvagia dottrina e dal parlar blasfemo degli individui che ardirono produrre una contrapposizione e una divisione nel popolo che da principio viveva in pace, ma restava la questione della sconsideratezza di Melezio e di coloro che sono stati da lui ordinati, anche al suo riguardo vi manifestiamo le decisioni del concilio, cari fratelli: in seguito a un atteggiamento più benevolo da parte del concilio – a rigore, infatti, Melezio non era degno di nessun perdono – si è decretato che egli resti nella sua città e non abbia facoltà alcuna né di eleggere né di ordinare né di apparire in campagna o in città, poiché aveva la sua carica solo di nome, e che coloro i quali da lui avevano ricevuto il loro incarico, ed erano stati confermati

con sacra ordinazione, facciano parte della comunità cristiana a queste condizioni: godano della loro carica e del diritto di esercitarla, ma siano in tutto e per tutto subordinati a tutti quelli che in ogni diocesi e chiesa risultano eletti sotto Alessandro, il veneratissimo nostro collega nel sacro ministero. Sicché costoro non hanno facoltà alcuna di eleggere individui di proprio gradimento o di suggerire dei nomi o di fare alcunché senza il parere del vescovo della Chiesa cattolica e apostolica; fra quelli sotto Alessandro, coloro che per grazia di Dio e per le vostre preghiere non sono stati trovati coinvolti in alcuno scisma, bensì privi di macchia sono nella Chiesa cattolica e apostolica, questi hanno facoltà di eleggere e di fare i nomi dei degni del clero e in generale di fare tutto, conformemente alla legge e alle norme ecclesiastiche.

Se si verifica il decesso di qualche ecclesiastico, in tal circostanza accedano alla carica del defunto coloro che sono stati di recente accolti, a patto che risultino degni, e il popolo li scelga, e vi si unisca il voto e la benedizione del vescovo di Alessandria; ciò è stato concesso in tutti gli altri casi, ma relativamente alla persona di Melezio queste concessioni non sono più sembrate opportune, a causa della sua precedente insubordinazione e a causa della avventatezza e impulsività delle sue prese di posizione, affinché non fosse concessa nessuna facoltà o potere a lui, uomo capace di incorrere di nuovo nelle medesime insubordinazioni.

Queste sono le risoluzioni di speciale interesse per l'Egitto e la santissima Chiesa di Alessandria; se qualche altra regola o dottrina è stata promulgata, presente anche il signore e veneratissimo e collega e fratello nostro Alessandro, lui stesso, che era presente, ve le riferirà con maggior precisione, nella sua qualità di signore e canone di quanto è accaduto; vi diamo peraltro la buona notizia anche dell'accordo sulla santa Pasqua: per le vostre preghiere anche questa questione si è risolta con successo, sicché tutti i fratelli in Oriente che prima la celebravano insieme ai Giudei, d'ora in poi osserveranno la data della Pasqua che fin dal tempo antico è in vigore fra noi, in accordo con Roma e con voi e con tutti noi. Rallegrandovi dunque del successo, della pace comune e della concordia, e per il fatto che è stata sradicata ogni eresia, accogliete con maggior onore e più amore il vescovo Alessandro nostro collega nel sacro ministero, che ci ha allietato con la sua presenza e in età così avanzata si è sottoposto a tanta fatica perché la situazione fra voi fosse pacificata, e pregate per tutti noi, affinché quelle che sono parse buone risoluzioni restino salde, grazie a Dio onnipotente e al Salvatore nostro Gesù Cristo con lo Spirito Santo nei secoli dei secoli amen.

* * *

Photius, *Historica synopsis ad Leonem* (Sion L40.2/G6, pp. 157-161)

Questo scritto, che potremmo definire un compendio di storia romana – nel senso lato dato dai Bizantini all'attributo –, consta di una parte principale e di una appendice. Nella parte principale sono elencati 87 re e imperatori della antica e nuova Roma, dal fondatore di Roma all'imperatore bizantino Michele III – con indicazione del periodo di

regno e notizie sui rispettivi eventuali legami di parentela e sui concili ecumenici tenutisi durante il loro regno –, e a guisa di epilogo segue una notizia di appena dieci righe, eppure di straordinaria importanza nella sua puntualità. Essa è dedicata agli ultimi anni di Michele III, precisamente all'arco di tempo che va dalla domenica di Pasqua 862, quando egli conferì a Barda il titolo di cesare, alla morte violenta, che sarebbe avvenuta alle ore 21 di martedì 23 dicembre 867. Riprende quindi, con Basilio I, la lista degli imperatori bizantini, dei quali si indicano esclusivamente gli anni di regno; essa si conclude con i nomi di Basilio II e Costantino VIII, ma è lasciato vuoto lo spazio in cui doveva essere scritto il numero di anni del loro regno, indizio che Basilio II era ancora vivo quando fu vergata questa integrazione al testo principale; l'analisi grafica conferma che il 1025, anno della morte del Bulgaroctono, può essere senz'altro considerato termine *ante quem* per l'appendice aggiunta dal copista-autore. Nonostante la numerazione progressiva, da 88 a 99, la non omogeneità redazionale dell'elenco additicio, i cui dati cronologici non sono altrettanto precisi quanto quelli che precedono (per nessuno degli imperatori è specificato il numero dei giorni oltre a quello degli anni e dei mesi), e soprattutto la sua posizione dopo la dettagliata notizia sugli eventi dell'867, paiono elementi sufficienti per non dubitare della sua natura estranea al testo originario.

Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Πρὸς Λέοντα τὸν φιλόχριστον
 βασιλέα Ῥωμαίων ἱστορικὸν σύντομον⁽⁶³⁾

α'. Ῥωμύλος οὗτος πρῶτος βασιλεύει Ῥώμης· τοῦτον διαδέχεται
 Νουμᾶς, οὐκ εἰς τὸ Ῥωμύλου γένος ἀναφερόμενος.

(63) Nel manoscritto del XVII secolo *Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. Misc. 26*, ff. 5r-6v, è trascritto questo testo, dal nostro codice; non si è ancora potuto prenderne visione diretta, né indicare l'autore della copia, significativo per l'interesse che mostra nei confronti dello scritto foziano; gli spetterà ovviamente un posto in una futura edizione commentata, che questo inedito merita senza dubbio alcuno, e nella quale si dovranno anche registrare luoghi paralleli, divergenze, eventuali stringenti analogie con le altre fonti relative al medesimo periodo storico. La numerazione posta a margine, parzialmente caduta a causa della rifilatura, non è detto che sia originale, potrebbe essere un'aggiunta del copista, che, così come ha aggiornato la lista degli imperatori fino al suo tempo, proseguendo detta numerazione, altrettanto potrebbe essersi concesso altri piccoli interventi redazionali sul testo di Fozio.

β'. Νουμάς· τούτου γίνονται υιοὶ τέσσαρες καὶ θυγάτηρ μία, πλὴν εἰς οὐδένα τούτων ἡ βασιλεία περιέστη, διάδοχος δὲ γίνεται Τύλλος ἐπὶ κλην Ὀστίλλιος⁽⁶⁴⁾ ἐξ ἀλλοτρίου γένους ὦν.

γ'. Τύλλος· καὶ τούτου διάδοχος γίνεται Μάρκ<ι>ος <᾽Αγκος> ἐπὶ κλην⁽⁶⁵⁾ Νουμᾶ⁽⁶⁶⁾ τοῦ βασιλέως θυγατριδοῦς⁽⁶⁷⁾, καταλείπει δὲ παῖδας δύο· ἀλλ' οὐδέτερος τούτων τὴν βασιλείαν παραλαμβάνει. Πρίσκος δὲ Ταρκύνιος γένει ἕτερος συναπτόμενος αὐτῷ ἐγχειρίζεται.

δ'. Πρίσκος· τούτου διάδοχος γίνεται Τύλλος ἐπὶ κλην Σερβίλιος⁽⁶⁸⁾ ὅτι ἐκ θεραπαίνης ἐγεγόνει, ἣν δὲ γαμβρὸς ἐπὶ θυγατρὶ Πρίσκου.

ε'. Σερβίλιος· καὶ τοῦτον διαδέχεται Ταρκύνιος ἐπὶ κλην Λούκιος⁽⁶⁹⁾ γαμβρὸς ἐπὶ θυγατρὶ.

ς'. Γάϊος Ἰούλιος Καῖσαρ· τοῦτον διαδέχεται Αὐγουστος ἀνεψιὸς αὐτοῦ τυγχάνων.

ζ'. Αὐγουστος· καὶ τούτου διάδοχος Τιβέριος, εἰσποιηθεὶς Αὐγούστῳ, κηδεύσας δὲ αὐτῷ καὶ ἐπὶ θυγατρὶ.

[η']. Τιβέριος· οὐδὲ οὗτος καταλείπει τὴν βασιλείαν παιδὶ αὐτοῦ, Γάϊος δὲ ἀδελφόπαις διαδέχεται αὐτόν.

[θ']. Γάϊον διαδέχεται Κλαύδιος παῖς ὦν ἀδελφοῦ Τιβερίου καὶ Κλαυδίου διάδοχος γίνεται Νέρων, υἱὸς ὦν τῆς δευτέρας τοῦ Κλαυδίου γαμετῆς, ἐκ προτέρου μέντοι γε ἀνδρός.

[ι']⁽⁷⁰⁾. Νέρωνα διαδέχεται Οὐεσπασιανὸς μηδὲν αὐτῷ κατὰ γένος⁽⁷¹⁾ συναπτόμενος· τούτῳ γίνονται παῖδες δύο Τίτος [καί]⁽⁷²⁾ Δομετιανός, ὦν ὁ πρεσβύτερος Τίτος τὸν πατέρα διαδέχεται.

[ια']. Τίτος· τούτου διάδοχος ὁ νεώτερος ἀδελφὸς Δομετιανός.

⁽⁶⁴⁾ Ὀτίλλι(ος) ms., con spirito dolce; un'altra mano ha poi aggiunto s.l. un *sigma* lunato, che copre parzialmente lo spirito.

⁽⁶⁵⁾ Cf. *Michaelis Pselli Historia syntomos*, ed. W. J. AERTS, Berlin – New York 1990 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 30), 4, lin. 38 (p. 4).

⁽⁶⁶⁾ Νουμάς ms.

⁽⁶⁷⁾ θυγατριδοῦς ms.

⁽⁶⁸⁾ Σερβήλιος ms., sia qui che nel paragrafo successivo. Gli idionimi con cui è qui indicato il re Servio Tullio sono mantenuti nella traduzione italiana che segue.

⁽⁶⁹⁾ οὐ è emendamento di κ, a opera della medesima mano.

⁽⁷⁰⁾ Νέρων in marg., di mano del copista: è stata senz'altro aggiunto per compensare il fatto che questo paragrafo non inizia su una nuova linea posta in ἔκθεσις, come è invece il caso per gli altri.

⁽⁷¹⁾ καταγένος ms.

⁽⁷²⁾ Una striscioline di carta con cui è stato risarcito il margine inferiore di p. 158 lascia scoperto solo un frammento dell'accento grave e la coda del segno tachigrafico di καί.

[ιβ']. Δομετιανὸν διαδέχεται Νέρβας, οὐδὲν αὐτῷ κατὰ γένος ὥκειω-
μένος⁽⁷³⁾.

[ιγ']. Τραϊανὸς μετὰ Νέρβαν τὴν βασιλείαν παραλαμβάνει εἰσποιηθεὶς
τῷ Νερβῷ (τὸν νεμᾶν ms.).

[ιδ']. Ἀδριανὸς εἰσποιηθεὶς τῷ Τραϊανῷ μετὰ τοῦτον ἐκδέχεται τὴν
βασιλείαν καὶ τοῦτον διαδέχεται.

[ιε']. Ἀντώνιος ἐπὶ κλην Πίος, ὃ ἐστὶν εὐσεβής, ὁμοίως εἰσποιηθεὶς
αὐτῷ, καὶ οὗτος δὲ πάλιν εἰσποιεῖται Μάρκον Ἀντωνῖνον, ὃν καὶ κατα-
λείπει διάδοχον.

[ις']. Μάρκον Ἀντωνῖνον διαδέχεται Κόμοδος παῖς αὐτοῦ.

ιζ'. Πέρτιναξ γίνεται μετὰ τοῦτον, οὐδὲν ἔχων κατὰ συγγένειαν αὐτῷ.

ιη'. Περτίνακος δὲ τελευτήσαντος, Ἰουλιανὸς βασιλεύει, καὶ αὐτὸς
ἀλλότριος βασιλικοῦ αἵματος, οὐδὲ οὗτος γονῇ⁽⁷⁴⁾ οἰκείᾳ καταλείπει τὴν
βασιλείαν.

ιθ'. Σεβήρος, οὐκ ὢν αἵματος βασιλείου, ἀναγορεύεται βασιλεύς.

κ'. Τούτῳ γίνονται παῖδες Βασιανὸς καὶ Γέτας.

κα'. Οἷς καταλιμπάνει τὴν βασιλείαν ὁ πατήρ.

κβ'. Μακρίνος οὗτος μετ' ἐκείνους βασιλεύει, οὐδὲν αὐτοῖς κοινωνῶν.

κγ'. Τοῦτον διαδέχεται Ἀβίτος, τῆς γενεᾶς Σεβήρου τὴν γένεσιν
ἔχων.

κδ'. Μετὰ τοῦτον βασιλεύει Ἀλέξανδρος ὁ καὶ Βασιανός.

κε'. Ἀλέξανδρον διαδέχεται Μαξιμῖνος ἐξ ἀλλοτρίου γένους σὺν τῷ
υἱῷ Μαξιμίνῳ Καίσαρι.

κς'. Καὶ τούτους διαδέχονται Μαξιμῖνος ἕτερος καὶ Βαλβῖνος βασι-
λεῖς.

κζ'. Καὶ Γορδιανὸς Καῖσαρ οὐδὲν ἀλλήλοις προσήκοντες.

κη'. Τελευτησάντων δὲ τῶν βασιλέων Γορδιανὸς τὴν βασιλείαν ἐγχει-
ρίζεται.

κθ'. Γορδιανὸν διαδέχεται Φίλιππος.

λ'. Καὶ Φίλιππον Δέκιος τῆς Τραϊανοῦ συγγενείας τυγχάνων σὺν τοῖς
υἱοῖς δύο, οὓς καὶ βασιλεῖς ἀνηγόρευσεν.

λα'. Καὶ Δέκιον διαδέχεται Γάλλος.

λβ'. Καὶ Γάλλον Αἰμιλιανός.

λγ'. Καὶ Αἰμιλιανὸν Βαλλερριανὸς οὐδὲν ἀλλήλοις προσήκοντες.

λδ'. Βαλλερριανὸν διαδέχεται παῖς Γαλιήνος.

(⁷³) κατὰ γένος ὥκειώμενος ms.; l'accento proparossitono attesta che anche per un copista colto come il nostro il participio perfetto era diventato un "fossile" non più riconoscibile.

(⁷⁴) Qui il copista appone lo *iota* ascritto.

λε'. Καὶ τὸν Γαλιῆνον διαδέχεται Κλαύδιος οὐκ εἰς τὸ αὐτὸ γένος ἀναφερόμενος.

λς'. Κλαύδιον διαδέχεται Κυντίλλιος ἀδελφὸς αὐτοῦ, μεθ' ὃν Αὐρηλιανός, εἶτα Τάκιτος.

λζ'. Τάκιτον διαδέχεται Φλωριανὸς ἀδελφὸς αὐτοῦ.

λη'. Φλωριανὸν Πρόβος διαδέχεται ἔξω τῆς αὐτοῦ συγγενείας.

λθ'. Καὶ τοῦτον Κάρος· τούτῳ γίνονται παῖδες, Νουμεριανὸς καὶ Καρίνος.

μ'. Οἱ⁽⁷⁵⁾ καὶ κατὰ διαδοχὴν παραλαμβάνουσι τὴν βασιλείαν.

μα'. Εἶτα Διοκλητιανὸς ἐτέρου γένους ὢν παραλαμβάνει τὴν βασιλείαν, ὃς – ἐπὶ δυσὶ θυγατράσι – δύο προσλαμβάνει γαμβρούς, Μαξιμιανὸν καὶ Κωνσταντῖον, ἀλλ' ὁ μὲν Μαξιμιανὸς καὶ Διοκλητιανὸς⁽⁷⁶⁾ ἐκόντες τὴν βασιλείαν καταλιμπάνουσιν. ἔτους †, ελη'⁽⁷⁷⁾.

μβ'. Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας ἐβασίλευσεν ἐν Ῥώμῃ ἔτη ιβ'· καὶ ἐβασίλευσεν καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἔτη ιθ' μηνῶν ι'⁽⁷⁸⁾.

μγ'. Κωνσταντῖνος ὁ υἱὸς αὐτοῦ· ἔτη κδ'.

μδ'. Ἰουλιανὸς ὁ Παραβάτης· ἔτη β' μηνῶν ς'.

με'. Ἰοβιανός· χρόνον α'.

μς'. Οὐαλεντινιανός· χρόνον α' μηνῶν θ'.

μζ'. Οὐάλης· χρόνους ιδ'.

μη'. Γρατιανός· χρόνους ε'.

μθ'. Θεοδόσιος ὁ Μέγας· τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ σύνοδος β'· χρόνους ις'⁽⁷⁹⁾.

ν'. Ἀρκάδιος· χρόνους ιγ' μῆνα γ' ἡμέρας ιε'.

να'. Θεοδόσιος ὁ Μικρός· τῷ κ' ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ σύνοδος γ'· χρόνους μβ'⁽⁸⁰⁾

⁽⁷⁵⁾ Οἱ ms.

⁽⁷⁶⁾ L'accento, che pare essere stato cancellato nel ms., è a mala pena percepibile.

⁽⁷⁷⁾ Non si vede alcun nesso, neppure ipotizzando l'omissione o il fraintendimento di una cifra, fra la misteriosa data 5038 e l'anno in cui Diocleziano abdicò (1° maggio 305).

⁽⁷⁸⁾ In margine, mutila a causa della rifilatura – come pure quelle successive – una nota che ricorda il primo concilio (Nicea, 325): ἐπὶ τ[ούτου ἢ ἐν] Νικαίᾳ [σύνοδος τῶν] τη' ἀ[γίων πατέρων]. Non è possibile stabilire se queste note marginali siano state aggiunte dal copista o se fossero già presenti nel modello da cui copiava.

⁽⁷⁹⁾ In margine una nota che ricorda il secondo concilio (Costantinopoli I, 381): ἐπὶ τούτου [ἢ ἐν] Κωνσταντινουπόλει β' [σύνοδος] τῶν ρν' ἀγ[ίων πατέρων].

⁽⁸⁰⁾ In margine una nota che ricorda il terzo concilio (Efeso, 431): ἐπὶ τούτου [ἢ ἐν] Ἐφέσῳ γ' σύνοδος [τῶν σ'] ἀγίων πατέρων.

νβ'. Μαρκιανός· τῷ α' ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ σύνοδος δ'· χρόνους ς' μηνας ς' ⁽⁸¹⁾.

νγ'. Λέων ὁ Βέσσος ⁽⁸²⁾ χρόνους ις' μηνας ια'.

νδ'. Λέων ὁ ἐγγονος αὐτοῦ· χρόνον α' ἡμέρας ιγ'.

νε'. Ζήνων· χρόνους ιε' μηνας γ'.

νς'. Ἀναστάσιος· χρόνους κζ'.

νζ'. Ἰουστινός ὁ Μέγας· χρόνους θ' ἡμέρας κβ'.

[νη']. Ἰουστινιανός ὁ Μέγας· χρόνους λη' ἡμέρας θ'. σύνοδος ε' ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει ⁽⁸³⁾.

[νθ']. Ἰουστινός ὁ Νέος· χρόνους ιβ' μηνας ι' ἡμέρας κ'.

[ξ']. Τιβέριος· χρόνους η'.

[ξα']. Μαυρίκιος· χρόνους κ'.

[ξβ']. Φωκάς· χρόνους η'.

[ξγ']. Ἡράκλειος· χρόνους λ' μηνας η' ἡμέρας ις'.

[ξδ']. Κωνσταντῖνος ὁ υἱὸς αὐτοῦ· χρόνον α'.

[ξε']. Κωνσταντῖνος ὁ υἱὸς αὐτοῦ· χρόνους ιβ'. ὁ Πωγωνάτος ⁽⁸⁴⁾.

[ξς']. Κωνσταντῖνος Ἰουστινιανοῦ πατὴρ· χρόνους ις'. σύνοδος ς' ⁽⁸⁵⁾.
τῷ τρίτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἦλθον οἱ Σαρακηνοὶ καὶ περιεκύκλωσαν τὴν πόλιν, αὐτὸς δὲ μετὰ τῆς συνόδου κατ' αὐτῶν ἀνδραγαθήσας, παντελῶς αὐτοὺς τῆς ἐπὶ Ῥωμαίων συνηθείας ἀπεκώλυσεν.

[ξζ']. Ἰουστινιανός ὁ Ῥινοκοπημένος τὸ πρῶτον· χρόνους ι' μηνας γ' ἡμέρας γ'.

[ξη']. Λεόντιος ὁ Ῥινοκοπημένος· χρόνους γ' καὶ ἀπεκεφαλίσθη.

[ξθ']. Τιβέριος ὁ καὶ Ἀψίμαρος· χρόνους ζ' καὶ ἀπεκεφαλίσθη.

[ο']. Ἰουστινιανός τὸ δεύτερον· χρόνους ς' καὶ ἀπεκεφαλίσθη.

⁽⁸¹⁾ In margine una nota che ricorda il quarto concilio (Calcedonia, 451): ἐπὶ τούτῳ [ἢ ἐν] Χαλκηδόνι δ' [σύνοδος] τῶν χλ' ἁγίων π[ατέρων].

⁽⁸²⁾ Cf. Malal., 14, 35 (p. 290, lin. 66 ΤΗΥΡΝ).

⁽⁸³⁾ In margine è ricordato nuovamente il quinto concilio (Costantinopoli II, 553): ἐπὶ τούτῳ [ἢ ἐν] Κωνσταντινουπόλει ε' [σύ]νοδος τῶν ρξς'. Scriviamo ρξς' in corsivo perché si tratta di un'aggiunta di altra mano, molto più tarda.

⁽⁸⁴⁾ L'attribuzione dell'epiteto "Pogonato" non a Costantino IV, padre di Giustiniano II, bensì al suo predecessore Costantino *alias* Costante II potrebbe essere dovuta a un banale scambio di riga in fase di copia, resta invece difficile spiegare come mai a quest'ultimo si attribuiscono solo 12 anni di regno, dato che Costante II fu imperatore per ben 27 anni (641-668).

⁽⁸⁵⁾ In margine è ricordato nuovamente il sesto concilio (Costantinopoli III, 680-681): [ἐπὶ] τούτῳ ἢ [ἐν] Κωνσταντινουπόλει [ς'] σύνοδος.

[οα']. Φιλιππικὸς ὁ καὶ Βαρδάνιος· χρόνον α' μῆνας ια' καὶ ἀπεκεφαλίσθη⁽⁸⁶⁾.

οβ'. Ἀναστάσιος ὁ καὶ Ἀρτέμιος· χρόνον α' ⁽⁸⁷⁾.

[ογ']. Θεοδόσιος ὁ Καλλιγράφος· χρόνον α' μῆνας ε'.

[οδ']. Λέων ὁ Ἰσαυρος καὶ δυσσεβής· χρόνους κδ' μῆνας δ' ἡμέρας ια' καὶ ἀπεκεφαλίσθη.

[οε']. Κωνσταντῖνος ὁ ἀσεβέστατος υἱὸς αὐτοῦ· χρόνους λδ'.

[ος']. Λέων ὁ υἱὸς αὐτοῦ· χρόνους ε' μῆνα α' ἡμέρας η'.

[οζ']. Κωνσταντῖνος υἱὸς αὐτοῦ σὺν μητρὶ Εἰρήνῃ· χρόνους ι' ⁽⁸⁸⁾.

[οη']. Κωνσταντῖνος μόνος· χρόνους ζ'.

[οθ']. Αὐτὴ μόνη ἡ Εἰρήνη· χρόνους ς'.

π'. Νικηφόρος· χρόνους η' μῆνας η' ἡμέρας κζ'.

πα'. Σταυράκιος· χρόνον α' μῆνας β' ἡμέρας ζ'.

πβ'. Μιχαὴλ γαμβρὸς αὐτοῦ· χρόνον α' μῆνας ι'.

πγ'. Λέων ὁ τύραννος καὶ δυσσεβής· χρόνους ζ' μῆνας ς', ἐσφάγη.

πδ'. Μιχαὴλ καὶ Θεόφιλος· χρόνους η' μῆνας θ'.

πε'. Θεόφιλος αὐτός· χρόνους ιβ' ἡμέρας κβ'.

πς'. Μιχαὴλ ὁ υἱὸς αὐτοῦ σὺν μητρὶ Θεοδώρα· χρόνους ιδ' ἡμέρας νδ'.

πζ'. Μιχαὴλ ὁ υἱὸς αὐτοῦ μόνος· χρόνους θ' μῆνας ι' ἡμέρας ιζ'.

Τῇ δεκάτῃ ἐπινεμήσει ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Πάσχα ἐποίησεν Μιχαὴλ ὁ βασιλεὺς Βάρδαν τὸν θεῖον αὐτοῦ καίσαρα⁽⁸⁹⁾. Τῇ δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ μηνὶ ἀπριλίῳ κα' τελευτᾷ Βάρδας ὁ καίσαρ, σφαγείς εἰς Κήπους⁽⁹⁰⁾. Τῇ αὐτῇ ἐπινεμήσει, μηνὶ μαίῳ κς' αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ τῆς Πεντηκοστῆς ἐστέφθη Βασίλειος ὁ βασιλεὺς παρὰ Μιχαὴλ υἱοῦ Θεοφίλου καὶ Θεοδώρας αὐτοκράτωρ⁽⁹¹⁾, συμβασιλεύσας τῷ αὐτῷ Μιχαὴλ χρόνον α' καὶ μῆνας δ' ⁽⁹²⁾ καὶ τῇ πρώτῃ ἐπινεμήσει μηνὶ δεκεμβρίῳ κγ', ἡμέρᾳ γ' ὥρα γ' τῆς νυκτὸς τελευτᾷ Μιχαὴλ ὁ βασιλεὺς, σφαγείς ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν τῶν προκοιτωνούντων τοῖς βασιλεῦσι.

⁽⁸⁶⁾ Ἀναστάσιος ὁ καὶ Ἀρτέμιος χρόνους α' in marg., οβ' è aggiunto invece fra Βαρδάνιος e χρόνον.

⁽⁸⁷⁾ Cf. Niceph. *Chronogr. brevis*, p. 100, lin. 3 DE BOOR: Ἀναστάσιος ὁ καὶ Ἀρτέμιος ἔτη β'.

⁽⁸⁸⁾ In margine una nota ricorda il settimo concilio (Nicea II, 787): ἐπὶ τούτου ἡ ἐν Νικαίᾳ τὸ β' σύνοδος τν'. Scriviamo τν' in corsivo perchè si tratta di un'aggiunta di altra mano, molto più tarda.

⁽⁸⁹⁾ Cf. Georg. Monach. Cont., p. 824 BEKKER.

⁽⁹⁰⁾ Cf. Georg. Cedr., II, p. 199 BEKKER.

⁽⁹¹⁾ Cf. Georg. Monach. Cont., pp. 831-833 BEKKER.

⁽⁹²⁾ Cf. Georg. Monach. Cont., p. 839 BEKKER.

- πη'. Βασίλειος ὁ εὐσεβέστατος βασιλεύς χρόνους ιθ'.
- πθ'. Λέων ὁ υἱὸς αὐτοῦ χρόνους κς'.
- ρ'. Ἀλέξανδρος ὁ τούτου ἀδελφός μηνας ιγ'.
- ρα'. Κωνσταντῖνος ὁ υἱὸς Λέοντος μετὰ τῶν ἐπιτρόπων χρόνον α'.
- ρβ'. Κωνσταντῖνος ὁ αὐτὸς μετὰ τῆς ἰδίας μητρός χρόνους ε'.
- ργ'. Ῥωμανὸς ὁ τούτου πενθερός⁽⁹³⁾, σὺν Κωνσταντίνῳ τῷ γαμβρῷ καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ χρόνους κς'.
- ρδ'. Κωνσταντῖνος ὁ υἱὸς Λέοντος ἐκγονος δὲ Βασιλείου σὺν Ῥωμανῷ υἱῷ αὐτοῦ χρόνους ιε'.
- ρε'. Ῥωμανὸς ὁ τούτου υἱός χρόνους γ' μηνας δ'.
- ρς'. Θεοφανῶ γυνὴ Ῥωμανοῦ μετὰ τῶν παίδων αὐτῆς Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου μηνας ε'.
- ρζ'. Νικηφόρος ὁ Φωκᾶς⁽⁹⁴⁾ μετὰ Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου υἱῶν Ῥωμανοῦ χρόνους ς' μηνας δ', ἀνηρέθη ὑπὸ Ἰωάννου.
- ρη'. Ἰωάννης μετὰ Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου χρόνους ς' μῆνα α'.
- ρθ'. Βασίλειος καὶ Κωνσταντῖνος χρόνους <...>.

FOZIO PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI,

COMPENDIO DI STORIA PER LEONE, IMPERATORE DEI ROMANI, DISCEPOLO DI CRISTO

1. Romolo: fu lui il primo re di Roma. Gli succede Numa, che non appartiene alla stirpe di Romolo.
2. Numa: ebbe quattro figli e una figlia, ma il regno non toccò a nessuno di loro. Gli succede Tullo soprannominato Ostilio, che era di un'altra stirpe.
3. Tullo: e a lui succede Marcio soprannominato Anco, figlio della figlia del re Numa, e lascia due figli; ma nessuno dei due eredita il regno. Invece Tarquinio Prisco, che era di un'altra stirpe, imparentatosi con lui riceve il trono.
4. Prisco: gli succede Tullo soprannominato Servilio perché era nato da una serva; era genero di Prisco.
5. Servilio: e a costui succede Tarquinio soprannominato Lucio, suo genero.
6. Caio Giulio Cesare: gli succede Augusto, che era suo nipote.
7. Augusto: e a questi succede Tiberio, adottato da Augusto e imparentato con lui anche come genero.
8. Tiberio: neppure costui lascia il regno a suo figlio, lo eredita invece suo nipote Gaio.
9. A Gaio succede Claudio, che era figlio di un fratello di Tiberio, e a Claudio succede Nerone, che era figlio della seconda moglie di Claudio, peraltro del primo marito.
10. A Nerone succede Vespasiano, che non gli era legato da nessun legame di parentela; gli nascono due figli, Tito e Domiziano, il maggiore dei quali Tito succede al padre.
11. A questo Tito succede il fratello minore Domiziano.

⁽⁹³⁾ πενθερος ms.

⁽⁹⁴⁾ Φωκας ms.

12. A Domiziano succede Nerva, che non aveva nessun legame di parentela con lui.
13. Traiano eredita il trono dopo Nerva, che lo aveva adottato.
14. Adriano, adottato da Traiano, eredita il trono dopo di lui e gli succede.
15. Antonio soprannominato Pio, cioè religioso, parimenti è adottato da lui, e a sua volta adotta Marco Antonino, e lo lascia come suo successore.
16. A Marco Antonino succede suo figlio Commodò.
17. Pertinace viene dopo costui, pur non avendo nessun legame di parentela con lui.
18. Morto Pertinace, regna Giuliano, anch'egli privo di sangue reale, e neppure lui lascia il regno alla propria discendenza.
19. Severo, che non aveva sangue reale, è proclamato imperatore.
20. A costui nascono i figli Bassiano e Geta.
21. A loro il padre lascia il trono.
22. Macrino⁽⁹⁵⁾ regna dopo di loro, pur non avendo nessun legame con essi.
23. A questi succede Avito, che discendeva dalla stirpe di Severo.
24. Dopo di lui regna Alessandro detto anche Bassiano.
25. Ad Alessandro succede Massimino, di stirpe estranea, con il figlio Massimino Cesare.
26. E a costoro succedono come imperatori un altro Massimino e Balbino.
27. E Gordiano Cesare, pur non essendoci nessun legame fra loro.
28. Morti gli imperatori, Gordiano prende il potere.
29. A Gordiano succede Filippo.
30. E a Filippo Decio, che era della stirpe di Traiano, con i suoi due figli, e li nominò pure loro imperatori.
31. E a Decio succede Gallo.
32. E a Gallo Emiliano.
33. E a Emiliano Valeriano, pur non avendo legame alcuno fra loro.
34. A Valeriano succede il figlio Gallieno.
35. E a Gallieno succede Claudio, che non era della stessa stirpe.
36. A Claudio succede suo fratello Quintilio, dopo il quale Aureliano, quindi Tacito.
37. A Tacito succede suo fratello Floriano.
38. A Floriano succede Probo, al di fuori della sua parentela.
39. E a questi succede Caro; gli nascono figli, Numeriano e Carino.
40. Essi per successione ereditano il trono.
41. Poi il trono passa a Diocleziano, che era di altra stirpe, il quale – grazie a due figlie – acquisisce due generi, Massimiano e Costanzo, ma Massimiano e Diocleziano di loro volontà abdicano. Anno 5038 (?).
42. Costantino il Grande regnò a Roma 12 anni; e regnò anche a Costantinopoli 19 anni e 10 mesi.
43. Suo figlio Costantino: 24 anni.
44. Giuliano l'Apostata: 2 anni e 6 mesi.
45. Gioviano: 1 anno.

(⁹⁵) La presenza del dimostrativo οὗτος farebbe pensare a un *excerptum* da altra opera.

46. Valentiniano: 1 anno e 9 mesi.
47. Valente: 14 anni.
48. Graziano: 5 anni.
49. Teodosio il Grande – il primo anno del suo regno ci fu il secondo concilio –: 16 anni.
50. Arcadio: 13 anni, 3 mesi e 15 giorni.
51. Teodosio il Piccolo – il ventesimo anno del suo regno ci fu il terzo concilio –: 42 anni.
52. Marciano – nel primo anno del suo regno ci fu il quarto concilio –: 6 anni e 6 mesi.
53. Leone Besso: 16 anni e 11 mesi.
54. Leone suo figlio: 1 anno e 13 giorni.
55. Zenone: 15 anni e 3 mesi.
56. Anastasio: 27 anni.
57. Giustino il Grande: 9 anni e 22 giorni.
58. Giustiniano il Grande: 38 anni e 9 giorni. Quinto concilio, quello a Costantinopoli.
59. Giustino il Giovane: 12 anni, 10 mesi e 20 giorni.
60. Tiberio: 8 anni.
61. Maurizio: 20 anni.
62. Foca: 8 anni.
63. Eraclio: 30 anni, 8 mesi e 16 giorni.
64. Costantino suo figlio: 1 anno.
65. Costantino suo figlio: 12 anni. Il Pogonato.
66. Costantino padre di Giustiniano: 17 anni. Sesto concilio. Il terzo anno del suo regno giunsero i Saraceni e accerchiarono la città. Egli con il concilio mosse valorosamente contro di loro e li fece totalmente desistere dalla abitudine di combattere i Romani.
67. Giustiniano Nasotagliato la prima volta: 10 anni, 3 mesi e tre giorni.
68. Leonzio Nasotagliato: 3 anni, e fu decapitato.
69. Tiberio detto anche Apsimaro: 7 anni, e fu decapitato.
70. Giustiniano per la seconda volta: 6 anni e fu decapitato.
71. Filippico detto anche Bardanio: 1 anno, 11 mesi, e fu decapitato.
72. Anastasio detto anche Artemio: 1 anno.
73. Teodosio calligrafo: 1 anno e 5 mesi.
74. Leone l'Isauro ed empio: 24 anni, 4 mesi e 11 giorni, e fu decapitato.
75. Costantino suo figlio, sacrilego al massimo grado: 34 anni.
76. Leone suo figlio: 5 anni, 1 mese e 8 giorni.
77. Costantino suo figlio con la madre Irene: 10 anni.
78. Costantino da solo: 7 anni.
79. Questa Irene da sola: 6 anni.
80. Niceforo: 8 anni, 8 mesi e 27 giorni.
81. Stavracio: 1 anno, 2 mesi e 17 giorni.
82. Michele suo cognato: 1 anno e 10 mesi.
83. Leone tiranno ed empio: 7 anni e 6 mesi; fu sgozzato.
84. Michele e Teofilo: 8 anni e 9 mesi.
85. Teofilo da solo: 12 anni e 22 giorni.
86. Michele suo figlio con la madre Teodora: 14 anni e 54 giorni.

87. Michele suo figlio da solo: 9 anni, 10 mesi e 17 giorni. Nell'anno decimo dell'indizione (a. 862), il giorno di Pasqua, l'imperatore Michele nominò cesare suo zio Barda^(*). Nell'anno quattordicesimo dell'indizione (a. 866), il 21 aprile, il cesare Barda muore, ucciso in località «i Giardini». Nel medesimo anno, il 26 maggio, proprio nel giorno di Pentecoste, l'imperatore Basilio fu incoronato imperatore da Michele figlio di Teofilo e di Teodora, e regnò insieme al medesimo Michele un anno e quattro mesi, e nell'anno primo dell'indizione (a. 867), martedì 23 dicembre, all'ora terza della notte, l'imperatore Michele muore, ucciso dai soldati della guardia imperiale.

88. *Basilio religiosissimo imperatore: 19 anni.*

89. *Leone suo figlio: 26 anni.*

90. *Alessandro suo fratello: 13 mesi.*

91. *Costantino figlio di Leone con i tutori: 1 anno.*

92. *Il medesimo Costantino con la propria madre: 5 anni.*

93. *Romano suo suocero con il genero Costantino e i figli di quest'ultimo: 26 anni.*

94. *Costantino, figlio di Leone e nipote^(*) di Basilio, con suo figlio Romano: 15 anni.*

95. *Romano suo figlio: 3 anni e 4 mesi.*

96. *Teofanò moglie di Romano con i propri figli Basilio e Costantino: 5 mesi.*

97. *Niceforo Foca con Basilio e Costantino figli di Romano: 6 anni e 4 mesi; fu ucciso da Giovanni.*

98. *Giovanni con Basilio e Costantino: 6 anni e 1 mese.*

99. *Basilio e Costantino: anni <...>.*

Come già osservava Aubineau^(*), non ci sono motivi per togliere a priori a Fozio la paternità dello scritto. L'867, con cui termina la nota conclusiva della prima parte, fu un anno cruciale nella vita di Fozio, che in settembre dovette lasciare il soglio patriarcale per l'esilio. La data di composizione, presumibilmente vicina al dicembre 867, potrebbe coincidere con il suo rientro a Costantinopoli, chiamato da Basilio I come precettore dell'erede al trono, Leone^(*). Sintomatico, nella versione data degli eventi dell'866-867, è il silenzio sul nome del reale responsabile dell'assassinio del cesare Barda e di Michele III – proprio Basilio il

(*) Fozio era imparentato con Barda. Le fonti non sono a questo proposito chiarissime: secondo la congettura proposta da Bury per sanare il testo corrotto in *Theoph. Cont.*, p. 175, lin. 4 BEKKER, uno zio materno di Fozio, di nome Sergio, avrebbe sposato Irene, sorella di Barda e di Teodora madre di Michele III: J. B. BURY, *The Relationship of the Patriarch Photius to the Empress Theodora*, in *English Historical Review* 5, 18 (1890), pp. 255-258.

(*) Pare indubbio che qui ἐκγόνος sia usato non nella accezione generica di «discendente», ma in quella di «nipote di nonno».

(*) AUBINEAU, *Un recueil* cit., pp. 427, 429.

(*) *Vita Basilii* 44 (*Theoph. Cont.*, pp. 276, lin. 18-277, lin. 1 BEKKER).

Macedone⁽¹⁰⁰⁾: potrebbe essere un argomento in favore dell'ipotesi che si tratti di un sussidio didattico *ad usum delphini*, cioè di un manualetto dal quale il porfirogenito potesse apprendere senza eccessivo sforzo la successione dei sovrani di Roma-Bisanzio, e che l'autore sia davvero il suo precettore Fozio. Sembrano corroborare questa ipotesi altre due peculiarità: 1) grande attenzione, per nulla scontata e di certo gradita a Basilio I e al figlio, è dedicata sia ai legami di parentela – presenti, assenti, o acquisiti in seguito ad adozione o matrimoni – sia alla presenza o mancanza di sangue reale nelle vene, come viatico per la successione al trono di Roma; 2) dopo l'enigmatica data che chiude il passo dedicato a Diocleziano, soltanto con Costantino inizia a essere indicata la durata del regno.

In questa sede non è possibile dedicare un commento storico adeguato all'opera e al suo autore, si aggiunge qui solo uno spunto di riflessione: si noti che solo il quinto e il sesto concilio, rispettivamente Costantinopolitano II e III, trovano menzione; se, come pare, non si tratta di aggiunte del copista, resta da spiegare perché Fozio non abbia ritenuto di dover registrare per il suo illustre discepolo né i concili antecedenti Giustiniano né soprattutto l'ultimo, cioè il settimo (Nicea II), del 787.

* * *

Il testo qui edito per la prima volta, e i parziali sondaggi fatti sul manoscritto dopo la segnalazione di cui siamo debitori ad Aubineau, portano a iscrivere il *Lambeth Palace Library*, Sion L40.2/G6 nella lista dei cimeli bizantini più pregevoli, e ad annoverarlo fra le fonti di maggior interesse per la storia politico-religiosa di Bisanzio(*).

Chiara FARAGGIANA DI SARZANA

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. Georg. Monach Cont., pp. 830-831, 836-837 BEKKER; Georg. Cedr., II, pp. 180-181, 201 BEKKER.

(*) Si ringraziano 'The Trustees of Lambeth Palace Library' per aver autorizzato la pubblicazione delle tavole 1-10, Mrs. Clare Brown, Assistant Archivist della Lambeth, per aver agevolato con cortesia squisita lo studio del cimelio, e la Bibliotheek del Rijksuniversiteit di Leida per la documentazione liberalmente fornita sul Voss. Misc. 26.

FORME E SIGNIFICATI DEI RIFERIMENTI ALLE ERESIE NELL'EPISTOLARIO DI FOZIO

1. L'epistolario di Fozio⁽¹⁾ ha attirato l'attenzione degli studiosi, oltre che per il suo intrinseco valore letterario, soprattutto perché costituisce una miniera inesauribile di notizie su fatti ed eventi della seconda metà del IX secolo, epoca convulsa in cui l'impero bizantino, rafforzatosi al suo interno dopo la grave crisi iconoclastica, mirava a consolidare la sua posizione nello scacchiere mediterraneo⁽²⁾, nonché tra le potenze emergenti dell'Europa continentale, soprattutto nel mondo slavo che si affacciava alla storia e al cristianesimo⁽³⁾.

In tale contesto il ruolo di Fozio fu quello di un protagonista, sia per le sue straordinarie competenze letterarie sia, soprattutto, per la lungimiranza dimostrata nel corso del suo patriarcato, dall'858 all'867 e poi, per la seconda volta, dall'877 fino alla deposizione definitiva con l'ascesa di Leone VI⁽⁴⁾.

Non è questa la sede per ripercorrere le fasi della carriera foziana,

(¹) *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, recensuerunt B. LAOURDAS – L. G. WESTERINK, I-III, Leipzig 1983-1985 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

(²) G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963 (trad. it.: *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968), pp. 101ss. Cf. A. DUCELLIER, *Les Byzantins. Histoire et culture*, Paris 1988, p. 122: «le grand siècle de Byzance correspond, au moins autant qu'à la victoire terrestre, à une maîtrise quasi absolue de la mer que seuls les Normands lui raviront à la fin du XI^e siècle».

(³) Cf. D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London 1971 (trad. it.: *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari 1974).

(⁴) Ancora utile il lavoro di F. DVORNIK, *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, (trad. it.), Roma 1949. Tralascio di fornire una bibliografia, anche solo essenziale, sull'attività letteraria di Fozio, prima e dopo la sua ascesa al soglio patriarcale, tema che richiederebbe ampio spazio e adeguata trattazione. Mi si consenta di rinviare solo a W. TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington, D.C. 1980 (Dumbarton Oaks Studies, 18); id., *Photius before his patriarchate*, in *The Journal of Ecclesiastical History* 53/1 (2002), pp. 1-17.

ma quel che ci preme rilevare è che le sue posizioni e le sue scelte trovarono spesso un riflesso nelle quasi 300 lettere del suo epistolario⁽⁵⁾.

Per quanto attiene all'epistolografia bizantina⁽⁶⁾ sappiamo che le norme che regolano la composizione delle missive, per quanto fluide e mutevoli, prevedevano comunque una fortissima componente letteraria, implicita già nello strumento linguistico impiegato, la *Hochsprache*, nonché la ripresa di *topoi* consolidati dalla tradizione.

È stato giustamente evidenziato come questo genere sia caratterizzato da una spiccata «deconcretizzazione»; ma la bibliografia recente e recentissima, con i lavori di Margaret Mullett⁽⁷⁾ e Michael

(⁵) Cf. D. STRATOUDAKI WHITE, *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence together with a Translation of Fifty-Two of His Letters*, Brookline, Mass. 1981. Ma si vedano le obiezioni e le critiche di W. TREADGOLD, espresse nella recensione a questo volume e a D. STRATOUDAKI WHITE – J. R. BERRIGAN, *The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*, Brookline, Mass. 1982, in *Speculum* 58/4 (1983), pp. 1100-1102.

(⁶) La bibliografia sull'epistolografia bizantina è ormai abbondantissima. Si vedano, solo *exempli gratia*, J. SYKUTRIS, *Epistolographie*, in *RE Suppl.* V (1931), coll. 185-220; G. KARLSSON, *Idéologie et Cérémonial dans l'épistolographie Byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés*, Uppsala 1962; F. TINNEFELD, «Freundschaft» in den Briefen des Michael Psellos. *Theorie und Wirklichkeit*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 22 (1973), pp. 151-168; A. GARZYA, *L'epistolografia letteraria tardoantica*, in *id.*, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, pp. 115-148; G. T. DENNIS, *The Byzantines as revealed in their Letters*, in *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, ed. by J. DUFFY and J. PERADOTTO, Buffalo–New York 1988, pp. 155-165; A. R. LITTLEWOOD, *An «Ikön of the Soul»: the Byzantine Letter*, in *Visible Language* 10/3 (1976), pp. 197-226; *id.*, *A Statistical Survey of the Incidence of Repeated Quotations in Selected Byzantine Letter-writers*, in *Gonimos cit.*, pp. 137-154. Si vedano anche gli studi contenuti in *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: Projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XX^e Congrès international des études byzantines*, Paris 2003 (Dossiers byzantins, 3).

(⁷) M. E. MULLETT, *The Classical Tradition in the Byzantine Letter*, in *Byzantium and the Classical Tradition*, ed. by M. MULLETT and R. SCOTT, Oxford 1981, pp. 75-93 (rist. in *EAD.*, *Letters, Literacy and Literature in Byzantium*, Aldershot 2007, nr. II); *EAD.*, *Byzantium: a Friendly Society?*, in *Past & Present* 118 (1988), pp. 3-24; *EAD.*, *The Language of Diplomacy*, in *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, ed. by J. SHEPARD and S. FRANKLIN, Aldershot 1992, pp. 203-216 (rist. in *EAD.*, *Letters, Literacy and Literature in Byzantium cit.*, nr. III); *EAD.*, *Originality in the Byzantine Letter: the Case of Exile*, in *Originality in Byzantine Literature, Art*

Grünbart⁽⁸⁾, ha fatto emergere molti altri aspetti, fra cui il ruolo della lettera come strumento per mantenere e rinsaldare i legami fra i membri dell'*élite*, costretti per i vari casi della vita ad allontanarsi dalla capitale e dunque da quei circoli dotti (o *theatra*) che costituivano centri di cultura e veri e propri nodi di potere⁽⁹⁾.

Un tema ulteriore che lo studio dell'epistolario di Fozio suggerisce è legato al valore ufficiale delle sue missive, sia quelle rivolte a monaci o vescovi, sia quelle dirette al papa di Roma, al khan bulgaro Boris-Michele o ai βασιλεῖς dell'epoca, Michele III e poi Basilio I. Com'è noto infatti, a esclusione delle lettere successive al primo esilio, in alcune delle quali il dotto ecclesiastico impetrava il ritorno impiegando accenni patetici⁽¹⁰⁾, una porzione rilevante del *corpus* ha un deciso carattere di ufficialità e molte delle lettere che lo compongono possono essere definite «diplomatiche», tipologia peraltro prevista dalla trattazione retorica antica e tardoantica⁽¹¹⁾.

and Music. A Collection of Essays, ed. by A. R. LITTLEWOOD, Oxford 1995, pp. 39-58 (rist. in EAD., *Letters, Literacy and Literature in Byzantium* cit., nr. IV); EAD., *Theophylact of Ochrid, Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 2); EAD., *Friendship in Byzantium: Genre, Topos and Network*, in *Friendship in Medieval Europe*, ed. by J. HASELDINE, London, 1999, pp. 166-184; EAD., *The Detection of Relationship in Middle Byzantine Literary Texts: The Case of Letters and Letter-Networks*, in *L'epistolographie et la poésie épigrammatique* cit., pp. 63-74; EAD., *Epistolography*, in *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. by E. JEFFREYS with J. HALDON and R. CORMACK, Oxford 2008, pp. 882-893.

⁽⁸⁾ M. GRÜNBART, *Zur Rezeption antiker Anredeformen in byzantinischen Briefen*, in *Orpheus*, n.s. 24 (2003), pp. 123-138; ID., *Beobachtungen zur byzantinischen Briefrhetorik*, in *L'epistolographie et la poésie épigrammatique* cit., pp. 31-41; ID., *L'epistolografia*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, III: *Le culture circostanti*, I: *La cultura bizantina*, a cura di G. CAVALLO, Roma 2004, pp. 345-378; ID., *Formen der Anrede im byzantinischen Brief von 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien 2005 (Wiener byzantinistische Studien, 25).

⁽⁹⁾ Cf. MULLETT, *The Classical Tradition* cit., p. 89: «But it is... important to see letters as the expression of the corporate mentality of the elite which was composed of all who were rhetorically educated at any one time... Reading their letters is the best way to observe the interactions of the members of this elite».

⁽¹⁰⁾ Rinvio al mio *Il tema dell'esilio negli epistolari bizantini del IX-X sec.: realtà e topos letterario*, in *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, ser. II, 9 (2007), pp. 175-193.

⁽¹¹⁾ Trattazione del tema e bibliografia in MULLETT, *Theophylact of Ochrid, Reading the Letters* cit., pp. 135 ss.; EAD., *The Language of Diplomacy* cit., *passim*. La studiosa (p. 213) nota che le epistole diplomatiche non sempre si distinguono chiaramente dalle epistole «private», in quanto vi si ritrovano spesso i medesimi

2. Nelle epistole foziane anche il riferimento alle eresie è sempre mediato e filtrato dal voluto conseguimento di finalità specifiche, dettate dal ruolo dell'interlocutore e dalla posizione di Fozio, attento alle valenze politiche e alle contingenze del suo discorso. Anche quando parla delle eresie più antiche, egli è pronto a ribadire il ruolo della Chiesa nella società del suo tempo, e a denunciare i rischi legati al sorgere di nuove eresie e soprattutto alla recrudescenza dell'iconoclasmo, la grande controversia da cui l'impero era uscito fuori, almeno ufficialmente, nell'843, ma che ancora era avvertita come una minaccia incombente. Questo tema è stato ampiamente indagato da Dvornik⁽¹²⁾, Gouillard⁽¹³⁾, Mango⁽¹⁴⁾ e, in ultimo, da Bevegni⁽¹⁵⁾, soprattutto in riferi-

topoi: «...so called "diplomatic" letters can be analysed in precisely the same way as so-called "personal" letters. The same *topoi*, the same quotations, the same figures of speech, the same expectations of literary achievement can be found in both». Non mancano le differenze, fra le quali la lunghezza, sovente maggiore, delle lettere diplomatiche rispetto alle altre, o, ancora, la maggiore disponibilità che vi si riscontra a citare direttamente fatti e persone. Ma la Mullett giustamente avverte che non si tratta di regole rigide: *ibid.*, p. 213.

(12) F. DVORNIK, *The Patriarch Photius and Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 69-97.

(13) J. GOUILLARD, *Deux figures mal connues du second Iconoclasme*, in *Byzantion* 31/2 (1961), pp. 371-401.

(14) *The Homelies of Photius Patriarch of Constantinople*, English Translation, Introduction and Commentary by C. MANGO, Cambridge (Mass.) 1958, pp. 236ss. Cf. ID., *The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios*, in *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1975*, ed. by A. BRYER and J. HERRIN, University of Birmingham 1977, pp. 133-140. Mango ritiene tuttavia che la minaccia iconoclasta non dovesse essere, dopo l'843, così incombente e che Fozio avrebbe insistito su di essa per motivi propagandistici, in chiave anti-ignaziana. Peraltro, il padre di Fozio, Sergio, era stato – evidenzia Mango – vittima delle persecuzioni iconoclaste dell'imperatore Teofilo ed era morto in esilio, assieme alla moglie Irene. Questa notazione personale spiegherebbe meglio perché il dotto patriarca, interessato a presentarsi come vittima e insieme «liquidatore» dell'iconoclasmo, ne enfatizzasse il pericolo. Le argomentazioni di Mango sono certamente condivisibili, ma – a mio avviso – non bastano a spiegare l'azione di Fozio. Le ultime propaggini dell'iconoclasmo – rivelatesi a posteriori inoffensive – potevano comunque coagularsi, se non opportunamente neutralizzate, attorno a un progetto destabilizzante, e Fozio, come difensore dell'ortodossia, non aveva fatto altro che opporsi ai pericoli che minacciavano la retta fede. Peraltro, ricordiamo che anche Areta, in una sua epistola, avrebbe fornito argomenti contro gli iconoclasti: *Scripta minora*, I, ed. L. G. WESTERINK, Lipsiae 1968, p. 75.

(15) C. BEVEGNI, *Le due omelie di Fozio sull'eresia ariana. Motivi e spunti di ricerca*, in *Lingua e teologia nel Cristianesimo greco. Atti del convegno tenuto a*

mento alle omelie antiariane di Fozio (la XV e la XVI)⁽¹⁶⁾: in esse l'insistenza con cui il patriarca sviluppa il confronto fra arianesimo e iconoclasmo è giustamente letta in chiave «attualizzante», come monito affinché si chiudano definitivamente i conti con le ultime manifestazioni della lotta alle immagini. Il metodo seguito dal patriarca nello svolgimento delle sue analisi è quello dell'attenzione alla storia, al ruolo salvifico della Chiesa e, soprattutto, dell'insistenza perché vengano accettati gli insegnamenti dei sette concili ecumenici, specialmente il settimo la cui condanna dell'iconoclasmo stava particolarmente a cuore al patriarca⁽¹⁷⁾.

Tale attenzione la si ritrova anche nelle epistole. In questa sede procederemo all'esame di alcune di esse, quindi *per exempla*: non si mira a un'indagine esaustiva di tutto l'epistolario, ma, più semplicemente, a formulare delle considerazioni circa i riferimenti alle eresie in alcune epistole significative: mi riferisco alla celebre *epist.* 1 inviata a Boris-Michele, all'*epist.* 2 ai patriarchi orientali, e ancora alla lettera sinodica al papa di Roma, Niccolò I (*epist.* 288, dell'860), nonché alle epistole inviate agli Armeni (*epistt.* 284, 285, 298, 299). Si tratta di un gruppo di lettere che si collocano su un arco cronologico vasto che va dal primo al secondo patriarcato del Nostro e sono state inviate in veste ufficiale: in esse il riferimento alle eresie è funzionale a un preciso disegno pastorale, culturale e, *sensu lato*, politico del patriarca.

3. Incominciamo con la famosa *epist.* 1, rivolta a Boris-Michele nell'865⁽¹⁸⁾, in seguito alla conversione del khan bulgaro al cristianesimo greco-bizantino. Questo testo, che per la sua lunghezza può considerarsi alla stregua di un trattato, si divide in due parti: la prima costituisce una sorta di manuale di teologia sulle eresie del passato, mentre la seconda parte è un vero e proprio *speculum principis*, ossia un trattato parenetico in cui il patriarca impartisce consigli e ammonimenti sul buon governo e sulle *virtutes* che il principe deve possedere per reggere degnamente lo Stato⁽¹⁹⁾. In questa sede ci interessa la prima

Trento l'11-12 dicembre 1997, a cura di C. MORESCHINI e G. MENESTRINA, Brescia 1999, pp. 271-297.

⁽¹⁶⁾ Φωτίου ὁμιλίαι, ed. B. LAOURDAS, Thessalonike 1959, pp. 139-163.

⁽¹⁷⁾ Cf. lo studio di G. L. KUSTAS, *History and Theology in Photius*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964), pp. 37-74.

⁽¹⁸⁾ *Epist.* 1, I, pp. 1-39 Laourdas - Westerink.

⁽¹⁹⁾ Sul carattere parenetico di questa sezione dell'epistola foziana si veda il

parte, nella quale il patriarca fornisce un *excursus* dei concili, dei vescovi che vi presero parte, degli imperatori che li presiedevano, nonché delle eresie e dei principali eresiarchi che vi vennero condannati.

Facendo uso di immagini tradizionalmente utilizzate dalla pubblicistica antieretica dei Padri, Fozio, non a caso ad apertura della lettera-manifesto, quasi a chiarire subito il tono e lo spirito del messaggio, scrive:

la grazia più preziosa e che eccelle sulle altre è la guida retta e salvifica verso il divino, che, prima e sola, la conoscenza e l'iniziazione alla pura e perfetta fede di noi cristiani concede. Essa infatti, affrancando l'uomo dall'errore che assume molteplici aspetti e purificando gli occhi del cuore dalle tenebre che derivano dall'errore, permette di fissare limpidamente con la pura contemplazione dell'anima la bellezza purissima del culto divino...⁽²⁰⁾.

Subito dopo enuncia il programma del trattato:

Tratterò di seguito, con una esposizione chiara e concisa, dei sette santi concili ecumenici, che sono come fortificazioni e recinzioni di questa divina e ortodossa dottrina, senza tacere quei principî che indirizzano il vivere e sono testimonianza della retta fede⁽²¹⁾.

Fozio ammonisce dunque Boris ad accogliere i principî della vera dottrina come sono stati espressi nei setti santi concili, grazie ai quali ogni innovazione ed eresia viene cancellata⁽²²⁾.

mio *A proposito dell'epistola del patriarca Fozio a Boris-Michele di Bulgaria*, in *Orpheus*, n.s. 23 (2002), pp. 110-126, e la relativa bibliografia.

⁽²⁰⁾ *Epist.* 1, I, p. 2, 9-15 Laourdas – Westerink: ὧν ἡ τιμιωτάτη καὶ τῶν ἄλλων πρωτεύουσα χάρις ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ἀπλανής καὶ σωτήριος χειραγωγία, ἣν πρώτη καὶ μόνη χαρίζεται τῆς καθαρᾶς καὶ ἀμωμήτου πίστεως ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἡ μάθησις καὶ μυσταγωγία. αὕτη γὰρ τῆς πολυμόρφου πλάνης τὸν ἄνθρωπον ἀπαλλάττουσα καὶ τὰ τῆς καρδίας ὄμματα τῆς ἐκεῖθεν ἀχλύος ἀποκαθαίρουσα, καθαρὰ ψυχῆς θεωρία τῷ καθαρωτάτῳ κάλλει τῆς λατρείας καθαρῶς ἐνατενίζειν παρέχεται. La *iunctura* καρδίας ὄμματα, «gli occhi del cuore», è espressione cirilliana (es.: in *Joannem*, II, p. 508, 19 Pusey).

⁽²¹⁾ *Epist.* 1, I, p. 3, 23-26 Laourdas – Westerink: τὰς ἀγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἐπὶ συνόδους, οἷον εἰ χάρακας τινὰς καὶ περιβόλους οὐσας τοῦ θεοῦ τούτου καὶ ὀρθοδόξου μαθήματος, σαφεῖ τε καὶ συντόμῳ λόγῳ συμπαρατιθέμεθα, οὐδ' ὅσα βίον ἰθύνουσιν καὶ μαρτυρεῖ τῆς πίστεως τὴν ὀρθότητα παντελῶς ἀποσιγήσαντες.

⁽²²⁾ *Epist.* 1, I, p. 3, 57 Laourdas – Westerink: δι' αὐτῶν γὰρ πᾶσα καινοτομία καὶ αἵρεσις ἀπελαμβάνεται.

Nell'enumerare i vari concili, Fozio parla dei partecipanti e ribadisce sostanzialmente la concordia delle sedi patriarcali, Roma inclusa, i cui rappresentanti, tutti insigni e forti nella virtù, furono uniti nella lotta alle varie eresie. E non manca altresì di ricordare gli imperatori che presiedevano i concili, che divenivano in tal modo, nel loro ruolo di *isapostoloi*, protettori e garanti dell'ortodossia.

Il discorso di Fozio solo apparentemente è astratto e atemporale, come è stato detto da parte di pur insigni studiosi (mi riferisco al giudizio di Dujčev)⁽²³⁾: il patriarca ha voluto in realtà fornire al sovrano bulgaro una sorta di manuale del perfetto principe che si qualifica come tale solo se si erge a difensore dell'ortodossia. Ricordiamo peraltro che la Bulgaria aveva causato discordie e dissapori fra Bisanzio e Roma e lo stesso khan aveva oscillato fra le due sedi con l'intento di ottenere la nomina di un patriarca⁽²⁴⁾. Il fatto che Fozio rivolga al neoconvertito sovrano una lettera ricca di erudizione cristiana, nonché di consigli e ammonimenti tipici della ricca letteratura parenetica di ascendenza antica e tardoantica è il segno che Fozio voleva attirare il sovrano nella sfera di influenza della Chiesa orientale.

Certamente il riferimento alle eresie del passato non è fuori luogo: la Bulgaria aveva infatti attratto i predicatori franchi che veicolavano sia gli usi e i costumi latini sia il *Filioque*; a ciò si aggiunga che presto vi avrebbero trovato spazio le dottrine dualistiche dei pauliciani e dei bogomili, i cui insegnamenti rinviavano all'antico manicheismo⁽²⁵⁾. Il ricordare le lotte alle eresie assume dunque, nell'economia della lettera, un preciso significato: il perfetto sovrano cristiano, su imitazione dei *basileis* bizantini, deve rifiutare tutte le dottrine eterodosse e combattere per l'affermazione piena della retta fede.

Significativo appare anche l'ampio spazio che il patriarca assegna alla trattazione del VII concilio ecumenico, quel Niceno II in cui fu condannato l'iconoclasmo. Fozio sviluppa il suo ragionamento evidenziando l'atteggiamento criptico degli iconomachi che

non osavano, a parole, bestemmiaire contro Cristo, nostro vero Dio, e tuttavia, nelle loro azioni, rivelavano tutta la loro tracotanza,

(23) I. DUJČEV, *I Responsa di Papa Nicolò I ai Bulgari neoconvertiti*, in *Aevum* 42 (1968), pp. 403-428 (= ID., *Medioevo bizantino-slavo*, III, Roma 1971, pp. 143-173).

(24) E. AMANN, *Storia della Chiesa*, VI: *L'epoca carolingia (757-888)*, seconda edizione italiana a cura di G. ARNALDI, Torino 1983, pp. 583-585.

(25) OBOLENSKY, *Il Commonwealth bizantino* cit., pp. 173ss.

blasfemia e impudenza. Non avevano l'ardire di bestemmiare direttamente e senza pretesti Cristo, ma attraverso la sua veneranda immagine palesavano le loro inclinazioni avverse a Cristo⁽²⁶⁾.

In tal modo agivano come i Giudei:

Infatti si definivano Cristiani, ma si comportavano da insolenti contro Cristo; non tolleravano di essere chiamati Giudei, tuttavia, nell'iconomachia, emulavano e anzi superavano l'avversione di quelli a Cristo⁽²⁷⁾.

È interessante confrontare queste parole con quelle analoghe nelle omelie contro gli ariani: come nell'epistola Fozio paragona gli iconoclasti ai Giudei così nelle omelie li assimila agli ariani, specie per l'atteggiamento criptico e ambiguo nei confronti della vera fede e del Cristo. A proposito dell'ipocrisia degli eretici in generale e, nello specifico, degli ariani e degli iconomachi è illuminante il ragionamento svolto nell'omelia 16:

Dapprima anch'essi simulano la vera fede, ma poi, lentamente, svelano la loro empietà, nascondendo l'impudenza della blasfemia con un linguaggio strano ed ambiguo; ma dopo che hanno assuefatto chi li ascolta a quell'empietà ben mascherata, allora sputano apertamente tutto il veleno dell'empietà allo stato puro, procurando la morte a se stessi e ai loro adepti. È possibile vedere che anche gli iconomachi usano questi espedienti e perfidi artifici, proprio come gli ariani: neppure essi, infatti, rivelano le loro mire subito e per intero, ma escogitano livelli progressivi di empietà, finché non raggiungono la vetta stessa del male⁽²⁸⁾.

(²⁶) *Epist.* 1, I, p. 14, 386-391 Laourdas – Westerink: οὗτοι γὰρ δειλαιοὶ Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν βλασφημεῖν οὐχ ὁμολογοῦντες τοῖς ῥήμασιν, διὰ τῶν ἔργων πᾶσαν ἐπενόουν ὕβριν καὶ βλασφημίαν καὶ ἀσέλγειαν· καὶ αὐτὸν ἐκείνον δυσφημεῖν ἀμέσως καὶ χωρὶς τινος παραπετάσματος οὐ θαρρήσαντες, διὰ τῆς σεπτῆς εἰκόνης τὸ πᾶν αὐτῶν τῆς Χριστομάχου γνώμης ἐξεπλήρουν θέλημα.

(²⁷) *Epist.* 1, I, p. 14, 413-416 Laourdas – Westerink: Χριστιανούς μὲν γὰρ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες κατὰ Χριστοῦ ἐφρύναντο· καὶ τὴν Ἰουδαίων κλήσιν οὐ προσιέμενοι τὸ Χριστομάχον αὐτῶν παρεζήλουν διὰ τῆς εἰκονομαχίας καὶ ὑπερέβαλλον. Cf. *epist.* 37, I, p. 87, 3-4 Laourdas – Westerink.

(²⁸) *Hom.* 16, p. 155, 3-12 Laourdas: πρῶτον μὲν γὰρ καὶ οὗτοι κατασχηματίζονται τὴν εὐσέβειαν, εἴτα κατὰ βραχὺ προφαίνουσι τὸ δυσσέβημα, καινότεραις καὶ ἐπαμφοτερίζουσιν ταῖς λέξεσι τὸ τῆς βλασφημίας ἀναιδὲς ἐπικρυπτόμενοι· ἐπειδὴν δὲ τοὺς ἀκροατὰς τοῦ κατεσχηματισμένου δυσσεβήματος ἐνεθίσωσι, τότε τὸν ἰὸν ὄλον ἄκρατον τῆς ἀσεβείας εἰς μέσον ἐκπύουσιν, ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς πειθομένοις τὸν ὀλεθρον ἀρτυσάμενοι. Ἴδοι δ' ἂν τις καὶ τοὺς εἰκονομάχους ταύτῃ τῇ μηχανῇ καὶ κακοτεχνίᾳ κεχημένους παραπλησίως τοῖς ἀρειανίζουσιν· οὐ παραυτίκα γὰρ οὐδ' οὗτοι οὐδ' ἀθρόον αὐτῶν τῆς προαιρέσεως τὸν σκοπὸν ἐμφανίζουσι, βαθμούς δὲ

Il fatto che nell'*epist.* 1 Fozio insista sulla lotta contro l'iconoclasmo è una prova ulteriore che ancora le ultime propaggini di questa eresia erano presenti nell'impero ed esse potevano costituire una minaccia anche per il neonato stato bulgaro.

La sorte della Bulgaria, così come dell'Armenia, stava particolarmente a cuore al patriarca, ed egli ne ricorda la conversione nella famosa lettera enciclica ai patriarchati orientali: *l'epist.* 2⁽²⁹⁾.

Qui, a proposito dei Bulgari scrive che essi, abbandonando l'antico errore, si erano volti εἰς τὴν τῶν Χριστιανῶν... πίστιν⁽³⁰⁾, anche se adesso uomini provenienti da Occidente, ἄνδρες δυσσεβεῖς καὶ ἀποτρόπαιοι⁽³¹⁾, erano giunti a portare rovina nella vigna del Signore. Ovviamente il riferimento di Fozio è diretto contro i missionari franchi che predicavano il digiuno del sabato, si pronunciavano contro il matrimonio del clero secolare, e soprattutto predicavano la duplice processione dello Spirito Santo⁽³²⁾. Importa rilevare comunque che il dotto prelato, pur scrivendo

δυσσεβείας ἀνευρίσκουσι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν τῶν κακῶν τὴν κορωνίδα καταντήσωσι. Trad. italiana in BEVEGNI, *Le due omelie di Fozio* cit., p. 281.

⁽²⁹⁾ *Epist.* 2, I, pp. 39-53 Laourdas – Westerink.

⁽³⁰⁾ *Epist.* 2, I, p. 41, 51 Laourdas – Westerink.

⁽³¹⁾ *Epist.* 2, I, p. 42, 56 Laourdas – Westerink.

⁽³²⁾ È la celebre questione del *Filioque* che nel IX secolo era divenuto elemento distintivo della teologia nella Chiesa franca, in aperta polemica con Bisanzio e con la stessa Chiesa di Roma. Si leggano le considerazioni, illuminanti, di V. PERI, *Il «Filioque» nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 41 (1987), pp. 5-25 (rist. in ID., *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, pp. 129-148). Fozio confuta la dottrina del *Filioque* accostata per certi aspetti alle eresie del passato, a quella di Macedonio o dei Manichei e dei Marcioniti: *epist.* 2, I, pp. 44-45 Laourdas – Westerink. Cf. *l'epist.* 291 (III, pp. 138-152 Laourdas – Westerink) all'arcivescovo di Aquileia, in cui Fozio ribadisce che l'inserimento del *Filioque* è estraneo alla tradizione teologica della Chiesa di Roma, anche se deve ammettere che alcuni Padri latini (Ambrogio, Agostino, Girolamo) avevano nei loro scritti affermato la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio (pp. 146-147 Laourdas – Westerink). Fozio nell'epistola in questione e così anche nel *de Sancti Spiritus Mystagogia* (66-72: Migne, PG 102, coll. 344-353) risponde alle obiezioni e spiega che le locuzioni di quei Padri latini in merito alla duplice processione dello Spirito (comunque minoritarie rispetto alle affermazioni degli altri Padri) erano dettate dalle circostanze pastorali e non esprimevano un'intenzione dogmatica: PERI, *Il «Filioque»* cit., pp. 139-141. Cf. P. C. CHRISTOU – S. PASCHALIDES, *Fozio di Costantinopoli*, in *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese orientali*, I, Roma 1998, col. 919.

ai patriarchi orientali in vista del concilio dell'867 che avrebbe condannato papa Niccolò, e nonostante i toni virulenti, non condanna la Chiesa di Roma *tout court*, ma quei missionari franchi latori di dottrine eterodosse. Ma non è questa la sede per trattare i rapporti di Fozio con Roma, un tema complesso che richiederebbe ampio spazio (e che, per inciso, ha alla sua base il problema della giurisdizione sull'antico *Illyricum*, conteso fra l'antica e la nuova Roma)⁽³³⁾; piuttosto, vogliamo insistere sul fatto che Fozio, scrivendo ai prelati delle sedi orientali, raccomandi loro il riconoscimento del VII concilio ecumenico, assieme agli altri sei concili. Fozio ricorda i nomi dei partecipanti da tutte le sedi, Roma inclusa, i quali hanno condannato τὴν τῶν εἰκονομάχων ἢ Χριστομάχων... δυσσέβειαν⁽³⁴⁾. Tale insistenza è dovuta alla preoccupazione che gli iconomachi possano sollevare il capo con la scusa che la loro condanna è avvenuta da parte di un concilio, il VII, non ancora riconosciuto pienamente ecumenico⁽³⁵⁾ (e che sarebbe stato ufficialmente proclamato tale, da tutte le sedi patriarcali, solo successivamente, nella quinta sessione del Concilio foziano dell'879)⁽³⁶⁾.

La medesima preoccupazione si può riscontrare anche nell'epistola sinodale inviata da Fozio a papa Niccolò dopo l'intronizzazione, e precisamente nell'860: l'*epist.* 288⁽³⁷⁾.

Fozio sapeva che il partito degli Ignaziani gli era avverso, ma ancora sperava nelle buone relazioni con il papa di Roma, che, secondo la prassi, informa della propria nomina patriarcale. Nell'epistola in

(33) I motivi di attrito, in effetti, erano soprattutto di natura politica, dal momento che la partita, per così dire, si giocava principalmente sul controllo della Chiesa bulgara, che Roma intendeva avocare a sé in quanto il neonato Stato rientrava, almeno in parte, nel territorio dell'*Illyricum*. Esso infatti, assieme alla Sicilia e alla Calabria, era in origine sotto la giurisdizione papale, salvo poi essere assegnato al patriarca di Costantinopoli sotto i sovrani della dinastia isaurica: AMANN, *Storia della Chiesa* cit., p. 576. Il fatto che Boris-Michele avesse alla fine accettato il battesimo dal clero greco non fece che acuire lo scontro fra Bisanzio e Roma.

(34) *Epist.* 2, I, p. 52, 368-369 Laourdas – Westerink.

(35) *Epist.* 2, I, p. 53, 378-382 Laourdas – Westerink. Cf. V. PERI, *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 20 (1988), pp. 216-244 (rist. in ID., *Lo scambio fraterno* cit., pp. 149-179: 160).

(36) J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XVII/A (rist. an. Graz 1960), coll. 493-496.

(37) *Epist.* 288, III, pp. 115-120 Laourdas – Westerink.

questione fa anche una professione di ortodossia, condensata soprattutto nell'accettazione dei sette concili ecumenici, che brevemente enumera. Scopo del patriarca era ovviamente la ratifica della propria nomina da parte della sede romana, ma anche la richiesta, non esplicitata nell'epistola, di rappresentanti papali per il concilio dell'861. Gli atti di questa sinodo non ci sono pervenuti (in quanto distrutti dagli Ignaziani nel corso del concilio antifoziano dell'869), ma in base alla testimonianza del *Synodicon Vetus* ⁽³⁸⁾ si deve credere che in cima ai pensieri del patriarca vi fosse la preoccupazione di ribadire, ancora dopo l'843, la condanna dell'iconoclasmo ⁽³⁹⁾. Se ne deduce agevolmente che, se tale eresia è stata oggetto di anatema nel corso di ben tre concili (dell'861; dell'867 e ancora dell'869/870), evidentemente essa ancora era avvertita come viva e minacciosa ⁽⁴⁰⁾. In un'altra lettera al papa Niccolò (*epist.* 290, dell'861) ⁽⁴¹⁾ Fozio giustifica la sua rapida promozione dallo stato laico alla carica patriarcale, ma, in un'ottica di conciliazione, ricorda che proprio nel concilio dell'861 ha fatto approvare un canone che vieta in futuro il ripetersi di tale uso così in contrasto con la tradizione di Roma ⁽⁴²⁾. Peraltro, la nomina a patriarca ha significato per Fozio un cumulo di responsabilità e un enorme carico, giacché egli ha dovuto confutare gli eretici (iconoclasti e monofisiti) e gli scismatici (gli Ignaziani) ⁽⁴³⁾.

4. Un elemento che ci sembra interessante è la coerenza stilistica con cui Fozio qualifica gli eresiarchi. Egli utilizza spesso gli stessi aggettivi, quasi riservando a ciascuno dei protagonisti una sorta di formula. Certo, gioca un ruolo importante la tendenza all'eco interna, propria di ogni scrittore, ma l'impressione è che, in questo modo, Fozio dia alle sue missive un carattere organico e quindi, in qualche modo, dogmatico e assoluto.

⁽³⁸⁾ *The Synodicon Vetus*, Text, translation, and notes by J. DUFFY and J. PARKER, Washington 1979 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 15), p. 134. Il *Synodicon Vetus* ritiene che scopo di Fozio fosse, oltre al completo sradicamento dell'iconoclasmo, soprattutto la condanna di Ignazio.

⁽³⁹⁾ DVORNIK, *Lo scisma di Fozio* cit., p. 95.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, pp. 95ss.; GOUILLARD, *Deux figures mal connues* cit., p. 387. Cf. BEVEGNI, *Le due omelie di Fozio* cit., p. 280. Di diverso avviso MANGO, *The Liquidation of Iconoclasm* cit., pp. 135ss. -

⁽⁴¹⁾ *Epist.* 290, pp. 124-138 Laourdas - Westerink.

⁽⁴²⁾ DVORNIK, *Lo scisma di Fozio* cit., p. 114.

⁽⁴³⁾ *Epist.* 290, pp. 134-135, 359-384 Laourdas - Westerink.

Vediamo degli esempi, a partire dall'*epist.* 288: il primo concilio combatté Ario καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτῷ ἅμα τῆς βδελυκτῆς αὐτῶν κτισματολατρείας⁽⁴⁴⁾; il secondo concilio condannò l'eresia di Macedonio, definito φρενοβλαβῆς⁽⁴⁵⁾; il terzo, a Efeso, condannò il δυσσεβῆς Nestorio⁽⁴⁶⁾; il quarto, a Calcedonia, contro il monofisismo, portò alla condanna del δυστυχῆς Eutiche e di Dioscoro, definito ἀλάστωρ⁽⁴⁷⁾. Il quinto concilio, oltre a falciare definitivamente i μισαρή δόγματα τε καὶ κυήματα τοῦ δυσσεβοῦς Νεστορίου⁽⁴⁸⁾, si pronunciò contro Teodoro di Mopsuestia, Origene, Didimo, Evagrio; il sesto contro Onorio, Sergio e Macario; il settimo concilio contro gli iconomachi, definiti Χριστομάχους καὶ ἁγιοκατηγόρους⁽⁴⁹⁾ e stavolta paragonati da Fozio ai manichei⁽⁵⁰⁾ (come avviene anche nell'*epist.* 37)⁽⁵¹⁾. Molti di questi termini ritornano anche nell'*epist.* 1 e in altre lettere: Macedonio è detto φρενοβλαβῆς in *epist.* 1, 156; Nestorio è costantemente definito δυσσεβῆς (es.: *epist.* 1, 179; 98, 37; 284, 295, 876, 1079, 1154); Eutiche, per antifrasi, è definito ripetutamente δυστυχῆς (es. *epist.* 1, 226). Ovviamente, tramite l'impiego di un'aggettivazione che renda in modo immediato le qualità positive o negative dei personaggi e che, certamente, è di tradizione patristica e conciliare (quindi ormai topica) Fozio trasmette ai suoi interlocutori dei giudizi inequivocabili, scelte di campo chiare a favore dell'ortodossia. Questa prassi è tanto più significativa quanto più va correlata alla funzione pastorale ed ecumenica di molte delle lettere del patriarca.

5. Non diversa appare la preoccupazione del prelato nelle lettere rivolte agli Armeni, in cui vediamo che Fozio, coerentemente con i temi topici nella polemica contro tale Chiesa orientale, prende costantemente di mira il suo presunto monofisismo, anche se insiste in modo particolare sugli elementi di accordo e soprattutto sulla φιλία che lo lega ai principi armeni della dinastia Bagratuni. L'*epist.* 284⁽⁵²⁾, scritta durante

⁽⁴⁴⁾ *Epist.* 288, p. 118, 120-121 Laourdas – Westerink.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, 122.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, 126.

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*, 133.

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*, 140-141.

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.*, 158-159.

⁽⁵⁰⁾ *Ibid.*, 160.

⁽⁵¹⁾ *Epist.* 37, I, p. 87 Laourdas – Westerink.

⁽⁵²⁾ *Epist.* 284, III, pp. 1-97 Laourdas – Westerink.

il primo patriarcato, è rivolta ad Ašot, il *princeps* che avrebbe assunto il titolo di *išxanac' išxan* e che sarebbe stato onorato da Basilio I con una corona quale ἄρχων τῶν ἀρχόντων.

Fozio gli si rivolge con una serie di *Anreden* di ascendenza classica: lo apostrofa come μεγαλοπρεπείας καὶ γενναιότητος ἄγαλμα⁽⁵³⁾; o ancora come βέλτιστε⁽⁵⁴⁾, ma nel frattempo confuta punto per punto tutte le obiezioni dei teologi armeni contrari all'adozione del dogma di Calcedonia. La cosa interessante è che il patriarca impiega tutta una serie di *exempla* scritturistici e di citazioni mutate da Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo e soprattutto da Cirillo di Alessandria, *exempla* che già aveva raccolto in due codici della *Bibliotheca*, ossia il 229⁽⁵⁵⁾ e il 230⁽⁵⁶⁾, dedicati agli scritti di Efrem di Antiochia e di Eulogio di Alessandria.

Scriva anche al *catholicos* armeno, cui rivolge l'*epist.* 285⁽⁵⁷⁾: in essa ribadisce l'incongruenza che consegue se si accettano i primi tre concili, ma si rifiuta il quarto che a quelli segue ed è intimamente connesso, e di cui costituisce, per così dire, la σφραγίς⁽⁵⁸⁾.

Queste epistole sono state scritte, almeno secondo la cronologia stabilita da Dorfmann-Lazarev⁽⁵⁹⁾, durante il primo patriarcato del

⁽⁵³⁾ *Epist.* 284, III, p. 4, 26 Laourdas – Westerink.

⁽⁵⁴⁾ *Epist.* 284, III, p. 4, 32 Laourdas – Westerink.

⁽⁵⁵⁾ Photius, *Bibliothèque*, IV: *codices* 223-229, texte établi et traduit par R. HENRY, Paris 1965, pp. 126-174.

⁽⁵⁶⁾ Photius, *Bibliothèque*, V: *codices* 230-241, texte établi et traduit par R. HENRY, Paris 1967, pp. 8-64.

⁽⁵⁷⁾ *Epist.* 285, III, pp. 97-112 Laourdas – Westerink.

⁽⁵⁸⁾ *Epist.* 285, III, p. 104, 197-205 Laourdas – Westerink.

⁽⁵⁹⁾ I. DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Lovanii 2004, pp. 87-91. Per una diversa cronologia della corrispondenza fra Fozio e gli Armeni cf. T. GREENWOOD, *Failure of a Mission? Photius and the Armenian Church*, in *Le Muséon* 119 (2006), pp. 123-167. Cf. il mio *Il patriarca Fozio e le epistole agli Armeni: disputa religiosa e finalità politiche*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 55 (2005), pp. 43-58. Il Greenwood, fra l'altro, si pronuncia a favore dell'autenticità dell'epistola di Fozio al *catholicos* Zak'aria, pervenutaci solo nella versione armena. Di opinione diversa è DORFMANN-LAZAREV (pp. 133 e 239) che nega l'autenticità di tale epistola sulla scorta di G. GARITTE, *La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire*, Louvain 1952, pp. 370-375. Non affronto in questa sede l'esame dettagliato di tutti i documenti inerenti alle relazioni fra Bizantini e Armeni all'epoca di Fozio, per i quali rinvio ai succitati studi di Dorfmann-Lazarev, di Greenwood e mio.

Nostro e forniscono testimonianza delle trattative che avrebbero dovuto condurre, nelle intenzioni degli interlocutori, alla riunificazione delle due Chiese. Fozio, nell'*epist.* 2, affermava che gli Armeni avevano abbandonato τὴν μακρὰν ἐκείνην πλάνην⁽⁶⁰⁾, ma evidentemente la *quaestio* non era chiusa se poi, durante il secondo patriarcato, scrive ad Ašot per riprendere il nodo delle trattative interrotte dall'esilio. Nell'*epist.* 298, pervenutaci solo in traduzione armena⁽⁶¹⁾, se da un lato ribadisce i vincoli di amicizia con il sovrano, che ringrazia per la vicinanza mostratagli in occasione del suo esilio, dall'altro insiste sugli elementi di unità, anche quando parla delle differenze:

il vostro paese è custodito dalla suprema grazia ed è congiunto alla santa Chiesa cattolica in tutto, eccetto che per un solo punto, ossia perché avete ritenuto il quarto concilio avverso a Dio e contrario alla verità⁽⁶²⁾.

Questo scambio di missive (Ašot avrebbe infatti risposto per mano di un suo funzionario, Sahak Mrut)⁽⁶³⁾ indica che Bisanzio, nella sua rinnovata spinta espansionistica, si serve delle questioni religiose (siano esse le missioni evangelizzatrici nel caso degli Slavi, siano le polemiche anti-latine o anti-armene) per ribadire la sua superiorità culturale nonché il suo diritto, in nome del rispetto dell'ortodossia, di fornire una guida indiscutibile a tutti i popoli cristiani. L'Armenia era stata la prima nazione passata ufficialmente al cristianesimo e costituiva un baluardo importante nelle province sub-caucasiche, nonché in ampie parti dell'Anatolia orientale, abitata in prevalenza da Armeni. Non va peraltro dimenticato che gli Armeni costituivano un elemento etnico di primo piano nell'impero, fino al punto di fornire ad esso parecchi imperatori e molti γέννη aristocratici⁽⁶⁴⁾. Mantenere quindi buone relazioni con i

⁽⁶⁰⁾ *Epist.* 2, I, p. 41, 42 Laourdas – Westerink.

⁽⁶¹⁾ Trad. latina dall'armeno a cura di B. OUTTIER: *epist.* 298, III, pp. 167-172 Laourdas – Westerink. Trad. francese in DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius* cit., pp. 25-32.

⁽⁶²⁾ *Epist.* 298, III, p. 169, 67-69 Laourdas – Westerink; DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius* cit., p. 28.

⁽⁶³⁾ Trad. francese in DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius* cit., pp. 33-53.

⁽⁶⁴⁾ Fra i tanti studi dedicati alla componente armena della società bizantina, si vedano P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa 1963; A. KAZHDAN, *The Armenians in the Byzantine Ruling Class predominantly in the Ninth through Twelfth Centuries*, in *Medieval Armenian Culture*, ed. by T. J. SAMUELIAN – M. E. STONE, Chico, CA 1983, pp. 439-451. Cf. il mio *I rapporti*

principi e i sovrani armeni era essenziale per Bisanzio, soprattutto in funzione anti-araba. Ciò spiega l'atteggiamento di Fozio, risoluto nell'affermazione dell'ortodossia, ma attento a non aumentare i motivi di attrito e di contesa con gli Armeni.

Sempre al principe Ašot scrive:

Dato che il quarto concilio è in accordo con il terzo, come osate dire cose blasfeme contro di esso e diffamarlo? Infatti abbiamo la ferma convinzione che la Vostra Maestà possiede la conoscenza di Dio, custodita dalle potenze sublimi, che la Vostra nazione è il popolo di Dio e che essa resta fuori dalle opinioni indegne [...]. Quando avrete rinunciato a questa opinione e avrete ammesso e glorificato il quarto sinodo alla stessa maniera degli altri tre concili, allora tutto quanto avete di non ortodosso sarà soppresso. In effetti la prima Roma onora il quarto concilio, come noi stessi onoriamo i tre concili che hanno avuto luogo prima. Il grande trono di Alessandria e il trono di Gerusalemme l'accettano con uguali onori, senza opporre resistenza, e alla stessa maniera fanno con quelli che seguono, ossia il quinto, il sesto e il settimo⁽⁶⁵⁾.

6. Come si evince da questo breve *excursus*, Fozio si occupa in modo sistematico delle eresie nelle epistole che rivolge ad autorità religiose e ai principi stranieri con cui Bisanzio è entrata in contatto. Nel suo ruolo di patriarca egli ha a cuore la difesa dell'ortodossia, contro tutte le devianze che nascevano da antiche e nuove eresie. Ed egli mira soprattutto a difendere l'autorità delle decisioni conciliari, secondo l'assioma che è impossibile rifiutare i dogmi di uno giacché ogni concilio ortodosso è legato alle decisioni prese da quello precedente ed è presupposto da quello che segue. Fozio utilizza pienamente nelle sue lettere le competenze acquisite con la profonda conoscenza delle sacre Scritture e dei Padri della Chiesa, di cui peraltro dà notizia anche nella *Bibliotheca*. E tuttavia, essendo uomo d'azione con una lungimiranza attenta alle valenze politiche delle sue parole, si mostra abile a sondare i pericoli che si annidano dietro il pullulare delle eresie. Ad esempio, nell'*epist.* 1 mette in guardia il sovrano bulgaro dalle eresie del passato, ma lo esorta soprattutto al rispetto delle decisioni conciliari, fino ai pronunciamenti del VII concilio, quello anti-iconoclastico. Se leggiamo in filigrana il discorso del patriarca a Boris, si avverte, come si è detto, il

fra Bisanzio e l'Armenia alla luce delle fonti encomiastiche e storiche (secc. IX-X), in *The Black Sea Region in the Middle Ages* 5 (2001), pp. 129-137.

⁽⁶⁵⁾ *Epist.* 298, III, pp. 169-170, 79-92 Laourdas – Westerink; DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius* cit., pp. 28-29.

timore di una recrudescenza dell'iconoclasmo, nonostante la sua fine fosse stata decretata ufficialmente nell'843; ma, al di là di questo, non è da escludere che Fozio abbia voluto ricordare al sovrano Boris, neoconvertito, che l'ortodossia si nutre del rispetto delle decisioni conciliari e, inoltre, della sottomissione all'autorità del patriarca di Costantinopoli. Fozio si mostra tuttavia costantemente attento a ribadire l'accordo delle varie sedi patriarcali, inclusa la sede di Roma, e ciò avviene in tutte le epistole, ivi compresa la lettera 2, in cui la polemica più che essere rivolta *tout court* contro la Chiesa di Roma è, come si è detto⁽⁶⁶⁾, contro quelle posizioni accolte dalla Chiesa franca ma non ancora recepite da Roma.

* * *

Fozio inserisce i suoi discorsi antieretici in lettere che hanno un carattere o, per riprendere il titolo di questa comunicazione, una forma che può assumere, di volta in volta, l'aspetto del trattato o anche quello delle lettere «diplomatiche»⁽⁶⁷⁾: in esse le *Anreden* riprendono formule di ascendenza classica e tardoantica, e non mancano allusioni alla mitologia e alla cultura pagane, come ha bene evidenziato Nigel Wilson a proposito delle lettere agli Armeni (*epistt.* 284 e 285) e di quella rivolta a papa Niccolò (*epist.* 288)⁽⁶⁸⁾. Ma la forma dell'epistolografia sa adattarsi ai contenuti che Fozio vuole, di volta in volta, esprimere: allorché egli affronta il tema dell'eresia, è attento ai rischi di una nuova affermazione dell'iconoclasmo (dentro e fuori i confini dell'impero), così come è pronto a confutare anche gli errori dottrinari dei confratelli armeni. In tal modo Fozio mostra di volere affermare l'importanza del suo ruolo pastorale, quale vescovo della *Nea Rhome*, e ribadire, una volta di più, la centralità della retta dottrina nella vita cristiana, sia per il singolo sia per i governanti. In tal senso l'azione del patriarca si muove in ogni direzione e si serve di tutti gli strumenti: le epistole, le omelie e, non ultima, la rappresentazione artistica⁽⁶⁹⁾. Si deve a lui, ad esempio, il programma

⁽⁶⁶⁾ Cf. *supra*, pp. 185-186.

⁽⁶⁷⁾ Si veda *praesertim* MULLETT, *The Language of Diplomacy* cit., *passim*. Cf. *supra*, n. 11.

⁽⁶⁸⁾ N. G. WILSON, *Fozio e le due culture. Spunti dall'epistolario*, in L. CANFORA – N. G. WILSON – C. BEVEGNI, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, a cura di G. MENESTRINA, Brescia 2000, pp. 31-32 n. 7.

⁽⁶⁹⁾ Si veda lo studio di L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century*

iconografico avviato nella Santa Sofia dopo la fine ufficiale dell'iconoclasmo⁽⁷⁰⁾, con il mosaico dell'abside raffigurante la Vergine in trono col Bambino⁽⁷¹⁾ (descritto nell'omelia 17)⁽⁷²⁾ e la rappresentazione, nel timpano nord, di s. Gregorio l'Illuminatore, il fondatore della Chiesa armena, le cui reliquie miracolose, rinvenute a Costantinopoli, erano state fatte oggetto, certamente ad opera di Fozio, di particolare venerazione⁽⁷³⁾. Il messaggio del patriarca era chiaro, così come la sua volontà

Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus, Cambridge 1999, *praesertim* pp. 201ss. La studiosa esamina le miniature del codice Paris, Bibl. Nat., gr. 510 rilevando l'importanza del manufatto, commissionato dal patriarca Fozio per l'imperatore Basilio e «funzionale» sia all'edificazione della dinastia macedone sia all'illustrazione delle linee guida dell'attività pastorale del Nostro.

(70) La bibliografia sull'argomento è assai vasta. Mi limito a citare, solo *exempli gratia*, R. CORMACK, *Painting after Iconoclasm*, in *Iconoclasm* cit., pp. 147-163 (rist. in *id.*, *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, London 1989, nr. iv); *id.*, *Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul*, in *Art History* 4 (1981), pp. 131-149 (rist. in *id.*, *The Byzantine Eye* cit., nr. viii); *id.*, *Patronage and New Programs of Byzantine Iconography*, in *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, New York 1986, pp. 609-638 (rist. in *id.*, *The Byzantine Eye* cit., nr. x).

(71) C. MANGO – E. J. W. HAWKINS, *The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Report on Work carried out in 1964*, in *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), pp. 115-151.

(72) Φωτίου ὁμιλίες, ed. LAOURDAS, cit., pp. 164-172; MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch* cit., pp. 279-296. È quasi certo che la descrizione di Fozio si riferisca proprio a questo mosaico e non a un affresco oggi perduto: MANGO – HAWKINS, *The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul* cit., p. 144. Ma si veda N. OIKONOMIDÈS, *Some Remarks on the Apse Mosaic of St. Sophia*, in *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985), pp. 111-115. In questa omelia, pronunciata il 29 marzo 867, Fozio orgogliosamente afferma che non sbaglierebbe di molto chi definisse il giorno dell'inaugurazione della santa immagine della Vergine come «inizio e giorno dell'ortodossia»: MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch* cit., p. 285.

(73) Cf. T. W. GREENWOOD, *The Discovery of the Relics of St. Grigor and the Development of Armenian Tradition in Ninth-Century Byzantium*, in *Byzantine Style, Religion and Civilization: in Honour of Sir Steven Runciman*, ed. E. JEFFREYS, Cambridge 2006, pp. 177-191. La scelta di s. Gregorio si riconnette anche alla «costruzione ideologica», messa in moto da Fozio alla fine del suo primo esilio, circa l'origine armena, dal re Tiridate, di Basilio I. Cf. C. MANGO – E. J. W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, in *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), pp. 1-41: 38-39; STRANO, *Il patriarca Fozio e le epistole agli Armeni* cit., *passim*.

di apparire (anche agli occhi degli oppositori, interni ed esterni)⁽⁷⁴⁾ un autentico campione dell'ortodossia⁽⁷⁵⁾.

Università della Calabria

GIOACCHINO STRANO

(74) Assolutamente condivisibili le conclusioni di Bevegni, sviluppate in merito ai temi sottesi alle omelie antiariane del patriarca (datate, come le altre omelie rimasteci, nel primo patriarcato del Nostro, e precisamente nell'867), ma estendibili a tutta l'attività pastorale di Fozio: BEVEGNI, *Le due omelie di Fozio* cit., pp. 296-297. Si ricordi, peraltro, che tra i Padri rappresentati nel timpano nord della Santa Sofia vi era, assieme al patriarca Metodio, anche Ignazio, morto nell'877. Se, come sembra, è stato Fozio l'artefice della scelta di raffigurare il predecessore/ex-rivale, ciò sarebbe un ulteriore segnale del fatto che il dotto patriarca mirava a presentarsi, evidentemente dopo la sua seconda ascesa al vertice della Chiesa bizantina, come il pacificatore del corpo ecclesiale. Cf. MANGO – HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers* cit., p. 38: «One might even discern in the juxtaposition of Methodius, a "broad churchman", and the rigorist Ignatius an attempt to balance the respective representatives of the two ecclesiastical factions whose conflict lasted throughout the ninth century».

(75) Cf. MANGO, *The Liquidation of Iconoclasm* cit., p. 140.

LE DISCOURS DES GÉORGIENS SUR LEUR ORTHODOXIE: LES HÉRÉTIQUES ARMÉNIENS ET PIERRE LE FOULON (VII^e-XII^e S.)

L'Église géorgienne, réunie en concile en 1103, prit position contre les hérétiques et notamment les Arméniens, avec une particulière dureté et en les désignant comme des *xačecarni*. Cette dureté et ce terme méritent attention. Ils marquent en effet une étape dans l'évolution complexe qui conduisit les Géorgiens, au prix d'une sérieuse distorsion chronologique, à faire remonter les erreurs des Arméniens à l'action directe, voire délibérée, de Pierre le Foulon en Arménie. C'est à retracer cette évolution que l'on s'attachera ici, non sans faire d'inévitables détours par les traditions des Églises voisines.

* * *

Le concile de l'Église géorgienne, convoqué par le jeune roi David, s'était réuni, en 1103, à l'ouest de Tbilisi, près des évêchés de Ruisi et Urbnisi, sous la présidence du catholicos Jean. Le texte qui résulta de ses travaux a fait l'objet en 1975 d'une excellente édition critique⁽¹⁾. Il se compose d'un préambule et de dix-neuf canons, suivis d'une adresse au roi, puis d'euphémies et d'anathèmes pour des vivants et pour des morts. Quelques décennies plus tard, l'auteur de la *Vie du roi des rois David* évoquait dans les termes suivants les raisons de la tenue du concile et son œuvre:

Les saintes églises, demeures de Dieu, étaient devenues des cavernes de brigands; des hommes sans foi ni loi s'étaient emparés de très nombreux évêchés, par héritage plus que par mérite, non pas comme des

(¹) *Didi sdžulisk'anoni*, gamosacemad moamzades E. GABIDZAŠVILMA, E. GIUNAŠVILMA, M. DOLAKIDZEM, G. NINUAM [= Le Grand Nomocanon, préparé pour l'édition par E. GABIDZAŠVILI, E. GIUNAŠVILI, M. DOLAKIDZE, G. NINUA], Tbilisi 1975; dans ce corpus, cité désormais *Grand Nomocanon*, les actes du concile de 1103 (désormais cité *Concile de 1103*) sont édités aux pages 543-559.

pasteurs entrés par la porte, mais comme des brigands entrés par le toit; ils avaient installé des prêtres et des chorévêques qui leur ressemblaient et qui enseignaient l'impiété au lieu des lois divines à tous leurs subordonnés; toutes sortes d'impiétés sortaient de la demeure même du Seigneur et par le fait des prêtres. L'œil de Dieu les voyait tous, Il s'en était courroucé comme nous l'avons dit plus haut. Car le péché du prêtre et du guerrier, celui du laïc et du pontife, celui du pasteur et de la brebis, ne sont pas égaux, ainsi qu'il est écrit: «Le serviteur qui connaît la volonté de son seigneur et n'a rien préparé selon sa volonté recevra beaucoup de coups (Lc 12, 47)». Pour guérir d'aussi graves plaies, il réunit une foule nombreuse; il rassembla en effet en sa présence, en un moment et en un lieu appropriés, le catholicos de son royaume, les évêques, les higoumènes, les docteurs, les savants; ils se livrèrent pendant de nombreux jours à de minutieuses enquêtes, redressèrent tout ce qui était fautif et confirmèrent un ensemble de canons bons et agréables à Dieu. Ils dégradèrent ceux qui avaient été indignement promus, les frappèrent d'anathèmes et les privèrent de leurs trônes, ce qui n'était pourtant pas facile, car il s'agissait de fils d'archontes et de grands qui s'étaient emparés illégitimement des sièges. Ils nommèrent à leur place de véritables pasteurs, agréables à Dieu. Et ils rédigèrent un beau monument de la vraie foi, suite et témoin des douze saints conciles. Ensuite tous furent renvoyés chez eux, avec des présents royaux. Le roi David accomplit tout cela avant toutes ses autres bonnes œuvres, à l'image du grand Constantin⁽²⁾.

Cette présentation est fidèle aux propos exprimés par les pères du concile dans le préambule du document final; leur réunion, disent-ils, avait pour objet des questions qui touchaient non pas à la foi, mais à la discipline du clergé, à la liturgie et à certaines pratiques des chrétiens:

<Le roi David> réunit un concile des évêques théophiles, des vénérables prêtres et des dignes diacres, des moines amis du Christ, des hésychastes et des ermites, dans les territoires du Kartli, près des deux évêchés de Ruisi et Urbnisi, non pas que quelque impureté se soit introduite dans la foi immaculée des Kartvéliens – que jamais ce ne soit! –, ni que nous t'ayons trompée, ô notre Église catholique née dans la pureté, ni que nous t'ayons trahie, ô notre illustre orthodoxie envers laquelle nous n'avons jamais fait preuve de trahison depuis que nous avons été jugés dignes de te

(2) La *Vie du roi des rois David* fait partie du corpus historiographique transmis sous le nom de *Kartlis cxovreba* [= Vie du Kartli]: *Kartlis cxovreba* (= Vie du Kartli), éd. S. Q'AUXCISVILI, I, Tbilisi 1955, pp. 318-363; sur ce passage, voir pp. 327-328. Voir également, en traduction anglaise, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*, Translated with Introduction and Commentary by R. W. THOMSON, Oxford 1996 (Oxford Oriental Monographs), pp. 309-353: 318-319.

connaître – la vérité en est témoin –, mais à cause d'autres questions concernant le domaine des églises, des prêtres, des chrétiens⁽¹⁾.

La fierté des pères du concile s'était déjà exprimée plus haut avec leur affirmation de l'impeccable pureté de la foi des Géorgiens depuis le début d'une histoire commencée aux temps apostoliques et poursuivie en union avec Constantinople et Antioche. Les pères affirmaient ainsi la continuité de leur foi en une totale communion avec les conciles œcuméniques, en soulignant encore longuement leur réception du droit canon des Églises orthodoxes⁽²⁾. Ainsi, détenant une foi droite et faisant monter vers Dieu une juste louange, les Géorgiens sont depuis toujours, à la fois et parfaitement, de justes croyants (*martmorc'mune*) et de justes laudateurs ou glorificateurs (*martmadidebeli*), pour utiliser, en les traduisant littéralement, les deux mots par lesquels la langue géorgienne rend le grec *orthodoxos*, selon qu'elle entend souligner plutôt la foi ou plutôt le culte et la *praxis* qui l'expriment⁽³⁾.

Une même fierté se retrouve dans un texte écrit peu après la tenue du concile par une figure marquante de l'Église géorgienne, Arsène d'Iq'alto (*Arsen Iq'altoeli*)⁽⁴⁾. Dans une métaphore de la *Vie de Nino* ⁽⁵⁾, il évoque lui aussi les origines apostoliques du christianisme géorgien, ses

(1) *Concile de 1103* cit. (n. 1), p. 549¹⁶⁻²⁷.

(2) *Ibid.*, pp. 543-549.

(3) Je marque la différence entre ces deux mots dans la traduction en réservant orthodoxe et orthodoxie à ce qui concerne la foi (*rc'menaj*) et en employant, faute de mieux, orthodoxie et orthodoxe lorsqu'il s'agit du culte de louange (*didebaj*) et de la *praxis*. Le syriaque et l'arménien privilégient la traduction d'*orthodoxia* par «droite glorification» et non par «droite doctrine»: I. DORF-MANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Lovanii 2004 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 609; Subsidia, 117), p. 191 n. 241.

(4) Arsène Vačesdze, encore appelé le moine Arsène (I. LOLASVILI, *Arsen Iq'altoeli* [= Arsène d'Iq'alto], Tbilisi 1978), dont la date de naissance est inconnue, se forma en Syrie (où il se trouvait en 1080/1090), puis au monastère des Manganes; on connaît mal sa date de retour en Géorgie (peu après le concile?); il mourut après 1123. Son œuvre majeure est une somme intitulée le *Dogmatikon*, qui contient de nombreuses traductions du grec, destinée notamment à servir son Église dans la lutte contre l'hérésie: voir plus bas, pp. 251-253. M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze*, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi, 185), pp. 201-211, 384-385.

(5) *Cxovreba da mokalakoe baj da yuac'li c'midisa da yirsiba dedisa čuenisa Ninojsi* [= Vie, conduite et ascèse de notre sainte et digne mère Nino], Abuladze dir., *Dzveli Kartuli agiograpiuli lit'erat'uris dzeglebi* [= Monuments de la littérature

liens avec Constantinople et Antioche et sa permanente orthodoxie; cependant il complète cette dernière affirmation par une comparaison avec les Grecs:

Depuis le début, notre peuple s'est toujours gardé totalement intact, sans trouble et sans déviance grâce à l'assistance du Christ très clément, notre Dieu, et de son infinie bonté et grâce à l'intercession et la protection de sa pure Mère. En revanche chez les Grecs les malheurs et tourments survenus dès le début du fait de tant d'hérésies malignes sont impossibles à dénombrer⁽⁸⁾.

L'auteur évoque alors globalement l'action délétère du démon sur les empereurs grecs, qui firent périr de nombreux martyrs, tels Maxime le Confesseur et Étienne le Jeune, en s'attardant particulièrement sur l'iconoclasme:

D'autres très nombreux encore ont été impitoyablement exécutés pour leur orthodoxie, comme des idolâtres, par des rois impies, ennemis des saintes images, insulteurs et diviseurs de la Trinité consubstantielle, comme le furent Walid, Anastase, Léon, l'impie Constantin et bien d'autres encore⁽⁹⁾. Et cette scandaleuse tromperie s'étendit au point que la maligne hérésie domina toutes les églises de Grèce et qu'on ne trouvait même plus d'évêque orthodoxe dans l'Empire des Grecs; c'est pourquoi saint Jean, évêque de Gothie, fut envoyé de son diocèse auprès du catholicos du Kartli qui le consacra et il retourna ainsi dans son pays⁽¹⁰⁾.

Arsène peut alors affirmer encore:

Quant à nous, les Géorgiens, par la constante attention de Dieu, par le patronage de notre sainte Dame, la Mère de Dieu toujours vierge, depuis que nous avons connu la vérité, que nous avons reçu par l'Esprit saint le sceau du baptême et que l'orthodoxie nous a été enseignée, jamais nous n'avons dévié du juste chemin, jamais le venin de ces malignités n'est entré dans nos cœurs, jamais nos oreilles n'ont admis la perversion des insultes <et> des nombreux conseils des mauvais hérétiques. Mais les églises et leurs guides et tout notre peuple ont été et sont jusqu'à nos jours fermes et inébranlables dans l'orthodoxie. Et même si parfois il y a eu des discussions avec eux, dès la première manifestation de leur perversion

hagiographique géorgienne ancienne], I-IV, Tbilisi 1964-1968 [désormais: MLHG], vol. III, pp. 7-51; il n'en existe pas de traduction.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 49²⁰⁻²⁵.

⁽⁹⁾ Les noms de Walid (Yazid?) et Anastase sont problématiques.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 50¹⁴⁻²⁴. Sur Jean de Gothie voir M. F. AUZÉPY, *La Vie de Jean de Gothie* (BHG 891), dans *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, éd. par C. ZUCKERMAN, Paris 2006 (Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 25), pp. 69-85.

nous les avons pourchassés et le peuple fidèle les a lapidés à coups de pierres en raison de leur férocité; c'est ce que montre clairement le tas de pierres accumulés sur Pierre⁽¹¹⁾.

La constance des Géorgiens dans l'orthodoxie contraste donc avec les déchirures et déviances de l'Église grecque au cours des siècles, et tout particulièrement à l'époque de l'iconoclasme. Il est possible qu'Ar-sène ait osé ici ce que le concile de 1103 ne se permit pas de formuler à l'encontre des Grecs.

Les canons promulgués par le concile offrent, du seul fait de leur promulgation, un reflet des réalités et problèmes du temps⁽¹²⁾; comme le dit le passage cité plus haut de la *Vie du roi des rois David*, on y lit la montée de l'angoisse et un sentiment de scandale devant le développement de mœurs inquiétantes qui atteignent toutes les couches de la société: appât du gain, poids de l'aristocratie, vie mondaine, comportement contre nature ou contre état. Cependant le souci de la foi n'est pas loin derrière ces préoccupations disciplinaires, morales ou liturgiques. Le canon 19 réitère ainsi la condamnation de l'iconoclasme, qui remonte au concile de Nicée II et au *Synodikon de l'Orthodoxie*:

Puisque la représentation de Dieu qui se trouve parmi nous pour être dignement vénérée par chacun a été confessée et annoncée par nos grands docteurs et pères, il est clair que celui qui vénère l'image de Dieu vénère Dieu par elle et donc que celui qui insulte l'image de Dieu insulte Dieu indubitablement ainsi que l'a écrit Basile grand parmi les saints. C'est pourquoi nous définissons que celui qui attriste Dieu et qui méprise Dieu sera entièrement considéré comme pécheur par toute langue et par notre peuple et celui qui désormais profanera son âme, sa pensée et sa bouche

(11) *Ibid.*, pp. 50²⁵-51⁹. Sur l'identité de ce Pierre, voir plus bas, pp. 222-228.

(12) Le canon 1 dégrade les évêques indignes qui sont remplacés par de nouveaux pasteurs; les canons 2 à 5 concernent les ordinations; le canon 6 rappelle le respect dû aux objets appartenant à l'Église; le canon 7 l'obligation de célébrer à l'église baptêmes, cérémonies des couronnes et bénédictions monastiques; le canon 11 concerne les chorévêques, le canon 14 la divine liturgie (concélébrations, liturgie pour une ou plusieurs personnes précises); le mariage fait l'objet des canons 8, 9, 10, 16, 17; les canons 12 et 13 concernent les monastères, le canon 15 la réintégration d'hérétiques; le canon 18 réprime la sodomie, le canon 19 rappelle le sens de la vénération des images. Parmi les nouveautés on peut signaler au canon 4 l'obligation d'utiliser désormais pour certaines cérémonies liturgiques (ordination, bénédiction des églises, fondation d'un autel, consécration du myron) l'*Euchologe* de Constantinople dans la récente version établie par Georges l'Hagiorite. Sur cette traduction: B. MARTIN-HISARD, *La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065)*, dans *Revue des études byzantines* 64-65 (2006-2007), pp. 5-204: 53 et n. 512.

en se moquant de manière haïssable de ce qui est écrit ci-dessus sera lui aussi passible de pénitence⁽¹³⁾.

Le canon 16 reprend à sa façon le canon 72 du concile *in Trullo* en interdisant les mariages entre orthodoxes et hérétiques ou païens⁽¹⁴⁾:

Nous décrétons également qu'un orthodoxe ne doit s'unir ni à une hérétique ni à une païenne et qu'une femme <orthodoxe ne doit pas s'unir> à un homme <hérétique ou païen>, car tout orthodoxe est «le temple de Dieu qui habite au milieu de nous par son Esprit», alors que tout mécréant ou incroyant complet est le temple du démon; or l'apôtre de Dieu est témoin que le temple de Dieu n'a aucune part avec les idoles, pas plus que la ténèbre avec la lumière. Désormais celui qui osera agir ainsi sera condamné aux pénitences susdites⁽¹⁵⁾.

Dans ces deux cas on peut légitimement supposer que la réitération d'interdictions anciennes répond à des problèmes contemporains et que l'Église géorgienne est inquiète de la présence d'hérétiques parmi ses ouailles. Le canon 72 d'*in Trullo* se préoccupait peu de mariages impliquant des païens⁽¹⁶⁾; en revanche le canon 16 met sur le même plan, en les définissant comme «temples du démon», hérétiques et païens qu'à l'évidence Géorgiens ou Géorgiennes ne devaient pas hésiter à la fin du XI^e et au début du XII^e siècle à prendre comme conjointes ou conjoints. Sans trop d'hésitations on peut voir dans les païens les nombreux musulmans vivant sur le sol géorgien. Bien que contrarié depuis la fin du XI^e siècle par l'expansion turque, le progressif développement du territoire contrôlé par les Bagratides depuis le X^e siècle avait en effet conduit à l'incorporation dans leur royaume de populations non chrétiennes, d'origine arabe ou turque. Quant aux hérétiques, il est tentant, en première analyse du moins, de les chercher du côté des iconoclastes du canon 19, considérés «en tous points comme des pécheurs». Il est

⁽¹³⁾ *Concile de 1103* cit. (n. 1), p. 556²⁸⁻³⁸.

⁽¹⁴⁾ Les canons du concile *in Trullo* sont utilisés dans l'édition de P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.): Les canons des conciles œcuméniques*, Rome 1962 (Codice di Diritto canonico orientale. Fonti, fasc. IX): t. I/1: *Les canons des conciles œcuméniques*, pp. 101-241 [désormais: *Concile in Trullo* éd. JOANNOU], et dans l'édition de *The Council in Trullo revisited*, ed. by G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, Roma 1995 (Kanonika, 6), pp. 55-80 [désormais: *Concile in Trullo* éd. NEDUNGATT]. Pour le canon 72: *Concile in Trullo* éd. JOANNOU, pp. 209-210; *Concile in Trullo* éd. NEDUNGATT, pp. 153-154.

⁽¹⁵⁾ *Concile de 1103* cit. (n. 1), pp. 553³²-554².

⁽¹⁶⁾ Le canon n'envisage que le cas d'un couple de païens mariés, dont l'un des conjoints se convertit après le mariage.

peu probable qu'il s'agisse de Grecs; en revanche, on peut y voir des Arméniens contre lesquels l'accusation d'iconoclasme fut brandie dès la fin du X^e siècle par les Géorgiens⁽¹⁷⁾. Or les Arméniens sont explicitement dénoncés dans le canon 15 du concile:

Ceux qui, venant de l'hérésie qui offense Dieu des *xačecarni*, c'est-à-dire les Arméniens, s'approchent de la foi juste et droite et se réunissent à la sainte Église catholique et anathématisent l'hérésie impure des monophysites et ceux qui parlent de manière trompeuse d'une seule volonté et d'une seule énergie à propos du Christ, notre vrai Dieu, divinité et humanité mélangées, ni divin ni humain, mais mêlé et autre, nous décrétons à leur sujet qu'il faut agir avec eux comme avec les païens en faisant une cérémonie complète de baptême, car nous avons trouvé que cela se fait également dans d'autres grandes Églises, ainsi le siège patriarcal d'Antioche et toutes les églises d'Orient qui en dépendent⁽¹⁸⁾.

Les Arméniens visés par le canon sont clairement définis par les dogmes qu'ils doivent anathématiser, monophysisme, monothélisme et monoenergisme, mais ils sont particulièrement désignés comme les *xačecarni*. *Xačecar* n'est pas un mot géorgien, mais une forme verbale arménienne signifiant «qui a été crucifié pour nous» et correspondant à l'expression grecque ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμῶν. Il s'agit donc de la forme arménienne de l'addition monophysite au *Trisagion*, instituée à Antioche entre 468 et 470 par Pierre le Foulon⁽¹⁹⁾ et introduite en Arménie à une date incertaine, 555 sinon plus tôt⁽²⁰⁾. Les Géorgiens ont translittéré sans le traduire le mot arménien *xačecar* pour forger le mot *xačecarni*, les gens du *xačecar*, en précisant «c'est-à-dire les Arméniens», preuve que le terme n'était peut-être pas d'un usage diffus. L'emploi liturgique de l'addition n'est pas le fait des seuls Arméniens; mais l'utilisation d'une expression arménienne pour les désigner les singularise sur le plan hérésiologique au sein du groupe monophysite auquel ils appar-

(17) Voir plus bas, pp. 232-233 et n. 155.

(18) *Concile de 1103* cit. (n. 1), p. 553²⁰⁻³¹.

(19) Le *Trisagion* («Saint Dieu, saint fort, saint immortel») – qui s'adresse à Dieu Trinité selon les orthodoxes, et au Christ selon les monophysites – est chanté au début de la liturgie: J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*, Rome 1971 (*Orientalia Christiana Analecta*, 191), pp. 91-127; sur les Arméniens p. 101; J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III, 2, Rome 1932, pp. 119-121. L'addition de Pierre le Foulon, sans ambiguïté si elle concerne le Christ seul, devient hérétique si elle est perçue comme s'appliquant à la Divinité, impassible et immortelle par essence, d'où le nom de formule théopaschite qui lui est aussi donnée.

(20) Voir plus bas n. 37.

tiennent en les différenciant par exemple des jacobites. C'est que les Arméniens ne représentent pas un problème lointain et théorique, mais une réalité proche; en effet, à la différence des lointains jacobites, mais à l'instar des «païens» musulmans du canon 16, les Arméniens étaient présents sur le sol géorgien où ils constituaient de forts noyaux de peuplement incorporés dans le royaume des Bagratides géorgiens au cours de son expansion⁽²¹⁾; depuis l'époque du catholicos arménien Anania Mokac 'i (943-967), le nombre de chalcédoniens parmi eux avait beaucoup diminué⁽²²⁾.

Le canon 16 prescrit donc pour les Arméniens monophysites, en cas de retour à l'Église orthodoxe, après leur abjuration, l'administration d'un second baptême «comme des païens». Cette pratique était déjà attestée, aux confins des deux mondes, dans la seconde moitié du X^e siècle⁽²³⁾. Elle devient ici une norme canonique, en contradiction avec l'*ordo* de Constantinople qui réintègre les monophysites dans l'orthodoxie par la communion, mais en accord, selon le concile, avec celui d'Antioche⁽²⁴⁾. Dans le rituel de Constantinople, attesté en 1037 dans l'*Euchologe de la Grande Église* et déjà présent dans l'*Euchologe Barberini*, le second baptême ne concernait que les hérétiques dont le baptême n'est pas trinitaire, ce qui était perçu comme une négation de l'essence même de Dieu et justifiait leur assimilation à des païens⁽²⁵⁾. En

(21) Sur les deux groupes d'Arméniens, monophysites et chalcédoniens: N. G. GARSOIAN, *The Problem of Armenian integration into the Byzantine Empire*, dans *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, ed. H. AHRWEILER and A. E. LAIOU, Washington, D.C. 1988, pp. 53-124 [repr. dans N. G. GARSOIAN, *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot 1999 (Variorum Collected Studies, Series CS, 648), n° XIII].

(22) Sur la politique du catholicos Anania I^{er}: *ibid.*, p. 72 et n. 79; voir plus bas, n. 109.

(23) Exemples dans GARSOIAN, *The Problem* cit. (n. 21), pp. 71-72.

(24) Je ne connais pas l'*Euchologe* en usage dans l'Église melkite d'Antioche qui, restaurée après la reconquête byzantine de 969, fut affrontée dès ce moment aux solides positions régionales des jacobites: B. MARTIN-HISARD, *Le patriarche Pierre III d'Antioche (1052-1057), son pseudo-successeur Jean IV/Denys et le Géorgien Georges l'Hagiorite († 1065)*, dans *Néa 'Póμνη. Rivista di ricerca bizantinistica* 4 (2007), pp. 177-215: 207-211; EAD., *La Vie de Georges* cit. (n. 12), pp. 187-188.

(25) Ainsi, dans l'*Euchologe de 1037*: «Les eunomiens qui sont baptisés par une seule immersion, les montanistes ou Phrygiens, les manichéens, les sabelliens qui enseignent l'identité du Père et du Fils et font d'autres mauvaises choses et toutes les hérésies de ce genre, lorsque ils veulent s'en détacher et adhérer à la

revanche les adeptes des hérésies christologiques, nestoriens et eutychiens, étaient intégrés par un simple rituel de communion, institué par le canon 95 du concile *in Trullo* ⁽²⁶⁾, après des siècles de déchirements dogmatiques ⁽²⁷⁾, pour compléter le second baptême ou l'onction prévus dans le canon 7 de Constantinople I ⁽²⁸⁾. En assimilant les Arméniens à des païens, le concile géorgien de 1103 les juge donc avec plus de dureté que l'Église grecque ne juge les monophysites en général.

Il est donc possible que la préoccupation du concile à l'égard des hérétiques arméniens qui se manifeste dans le canon 15 explique le canon suivant, 16, sur les hérétiques dont le mariage avec des orthodoxes est condamné. Le canon 17 sur les mariages par procuration n'a rien à voir avec eux. En revanche le long canon 18 sur la sodomie explique par elle et sans la moindre nuance, mais dans le contexte bien réel des conquêtes seldjuquides, les malheurs survenus aux Arméniens dont les rois et princes ont perdu toute indépendance:

Ce grand péché a non seulement abaissé et renversé le grand peuple des Arméniens, célèbre par toute la terre avec ses rois et ses princes, mais il a fait disparaître complètement le nom <de ceux-ci> parmi les hommes et même si l'on considère toute la surface de la terre, on ne trouve plus

vérité, nous les recevons comme des païens et nous les baptisons»: éd. M. ARRANZ, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion et Archieratikon (Rituale et Pontificale) con l'Aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Roma 1996, p. 267. De même *L'Eucologio Barberini gr. 336*, 2a ed. riveduta con traduzione in lingua italiana, a cura di S. PARENTI e E. VELKOVSKA, Roma 2000 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 80), p. 153.

⁽²⁶⁾ Concile in Trullo (cit. n. 14) éd. JOANNOU, pp. 230-233 et ed. NEDUNGATT, pp. 174-177; ce rituel est prévu «pour les nestoriens, les eutychiens, les sévériens et ceux qui viennent d'hérésies semblables».

⁽²⁷⁾ J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle*, dans *Travaux et Mémoires. Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance* 1 (1965), pp. 299-324 [repr. dans *id.*, *La vie religieuse à Byzance*, Londres 1981 (Variorum Collected Studies, Series CS, 131), n° 1].

⁽²⁸⁾ Édition de ce canon dans JOANNOU, *Discipline générale* cit. (n. 14), pp. 53-54. Voir M. ARRANZ, *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin*, dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge; XXIV^e Semaine d'Études liturgiques. Paris, 28 Juin-1^{er} Juillet 1977*, Roma 1978 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 14), pp. 31-75: 70-71; D. SALACHAS, *La législation de l'Église ancienne à propos des diverses catégories d'hérétiques, commentée par les canonistes byzantins du XII^e siècle*, dans *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft*, ed. by E. CARR, S. PARENTI, A. A. THIERMEYER, E. VELKOVSKA, Roma 1993 (Studia Anselmiana, 110; Analecta Liturgica, 17), pp. 403-425.

aujourd'hui un seul roi ou prince <des Arméniens> ayant une indépendance sans servitude⁽²⁹⁾.

Ainsi en consacrant quatre canons sur dix-neuf aux hérétiques, l'Église géorgienne de 1103, bien que se disant essentiellement soucieuse de questions qui relèvent du droit canon, est bien aussi animée par la peur de l'hérésie et un souci d'orthodoxie et d'orthodoulie sensible dans les dernières phrases des actes du concile:

Nous le disons de nouveau:
Anathèmes soient tous les hérétiques!
Bénis soient tous les orthodoxes!
Nombreuses soient les années de tous les orthodoxes!
Éternelle soit la mémoire de tous les orthodoxes!
Éternellement anathèmes soient tous les hérétiques!
Éternelle soit la malédiction des hérétiques et sans fin leur anathème!⁽³⁰⁾

Elle se targue sans doute d'avoir toujours gardé sans souillure ni égarement son orthodoxie et son orthodoulie; elle ne s'en montre pas moins préoccupée par l'hérésie, une surtout, désignée comme celle des «*xačecarni*, c'est-à-dire les Arméniens».

* * *

Cette préoccupation est l'aboutissement d'une histoire commencée cinq siècles plus tôt, lorsque l'Église arménienne rompit avec l'orthodoxie chalcédonienne en 607 et coupa tous liens avec l'Église géorgienne en 608. Mais il faut attendre le début du X^e siècle pour voir se manifester les effets de cette dernière rupture chez les Géorgiens.

Le *Livre des Lettres*, composé à l'époque du catholicos Komitas (611-628), a conservé des textes, notamment des lettres, puisés dans les archives des catholicos arméniens et concernant les relations de ces derniers avec les Grecs, les Syriens et les Géorgiens entre le V^e et le début du VII^e siècle⁽³¹⁾. Ce recueil de documents, de peu postérieur au

(29) *Concile de 1103* cit. (n. 1), p. 555³¹⁻³⁶. Au moment où ces lignes sont écrites, les invasions turques ont en effet balayé tous les royaumes et principautés arméniens, laissant le pays dans un état de soumission qui contraste avec l'unité préservée du royaume de Géorgie, à la veille d'un nouveau mouvement d'expansion.

(30) *Concile de 1103* cit. (n. 1), p. 559⁸⁻¹⁴.

(31) J.-P. MAHE, *L'Église arménienne de 611 à 1066*, dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. MAYEUR [ET AL.], I-XIV, Paris 1990-2000 [désormais: HC]: 4, pp. 457-547: 464-465.

rejet du chalcédonisme par l'Église arménienne, permet de suivre dans une optique arménienne le développement de la double rupture de 607-608 dont les circonstances et les modalités offrent encore des zones d'ombre, propices à des développements ultérieurs.

Rappelons toutefois à grands traits, pour les besoins de la cause, ce que l'on peut en dire⁽³²⁾.

La fin du V^e siècle avait correspondu pour l'Église arménienne à un moment de répit, bienvenu après l'établissement de la lourde tutelle sassanide sur la Persarménie, la fin de la royauté arsacide, la disparition avec Sahak le Grand en 438 de la lignée héréditaire de Grégoire l'Illuminateur de laquelle étaient issus les patriarches⁽³³⁾ et le démembrement du patriarcat. Mais, les Perses ayant reconnu en 485 son autonomie à l'Église, cette dernière était devenue le support de l'identité nationale; c'est alors que se détacha la figure du patriarche Jean/Yovhannēs Mandakuni (478/484-490) qui établit à Dvin sa capitale: la tradition allait le regarder comme l'organisateur de l'Église arménienne en lui attribuant divers écrits⁽³⁴⁾.

En 506, au premier concile de Dvin réuni par le catholicos arménien Babgēn I^{er} avec la participation des Géorgiens, l'union des deux Églises caucasiennes entre elles et avec les Grecs était acquise. Un second concile de Dvin, purement arménien, fut réuni en 555 par le

⁽³²⁾ L'étude la plus complète se trouve dans N. GARSOIAN, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, Louvain 1999 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 574; Subsidia, 100); EAD., *L'Arménie*, dans HC 3, pp. 1125-1167 et *Janus. The Formation of the Armenian Church from the IVth to the VIIth Century*, dans *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of his Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000*, ed. by R. F. TAFT, Roma 2004 (Orientalia Christiana Analecta, 271), pp. 79-95.

⁽³³⁾ Le titre de catholicos n'est porté qu'à partir du début du VI^e siècle.

⁽³⁴⁾ N. G. GARSOIAN, *L'Arménie*, dans HC 3, pp. 1125-1167: 1140-1141; EAD., *L'Église arménienne* cit. n. 32, p. 130 et n. 280; A. MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjneg'i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle*, Louvain 2004 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 606; Subsidia, 116), pp. 258-263, 589-594. Parmi les livres qui furent écrits sous son nom par Jean Mayragomec'i se trouvent onze canons (trad. M. VAN ESBROECK, *Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717-728)*, dans *Annuario Historiae Conciliorum. Internazionale Zeitschrift für Konziliengeschichte* 26 [1994], pp. 31-60: 57-60), et un long recueil de vingt-trois sermons appelé *Conseils moraux*. Voir aussi plus bas, p. 218.

catholicos Nersès II, peut-être précédé d'un autre concile en 553⁽³⁵⁾; le concile de [553]-555, comme déjà celui de 506, fut surtout préoccupé par le nestorianisme qui dominait officiellement l'Église de Perse et ce sont les hérétiques dyophysites nestoriens qui furent alors condamnés, notamment en 555; pour autant qu'on le sache, il n'y eut alors aucune discussion particulière avec les Géorgiens ni aucune rupture officielle avec Constantinople⁽³⁶⁾. Pourtant on ne saurait minimiser les manifestations très visibles et ambiguës de ce qui fut sinon une volonté délibérée de rejeter un chalcédonisme dont les Arméniens n'avaient pas encore pris toute la mesure, du moins un rapprochement des autorités ecclésiastiques arméniennes avec certains milieux monophysites. L'adoption officielle par les Arméniens de l'addition de Pierre le Foulon, sous la forme du *xačecar*, qui peut avoir précédé le concile de 555⁽³⁷⁾, est déjà l'indice d'une pratique liturgique qui n'a rien de chalcédonienne. Et le bon accueil réservé par Dvin peu avant 555 à des monophysites syriens⁽³⁸⁾, tout comme la consécration épiscopale par le catholicos Nersès II de plusieurs d'entre eux, notamment du moine syrien Abdišoy⁽³⁹⁾, sont certainement des signes de l'attention prioritaire portée par les Arméniens à ce qui se passait à l'est, mais ils peuvent être vus aussi comme des gestes prémonitoires; ceci explique pourquoi le

(³⁵) J.-P. MAHÉ, *Affirmation de l'Arménie chrétienne (vers 301-590)*, dans *Histoire du peuple arménien*, sous la direction de G. DÉDEYAN, Toulouse 2007, pp. 197-202: 199-200. Ce concile de 553 est peut-être tout simplement un concile préparatoire ou une session préliminaire.

(³⁶) GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), place en 607 seulement la formulation solennelle de la rupture avec Constantinople; MAHÉ, *Affirmation* cit. (n. 35), pp. 199-202, estime que le chalcédonisme est bien rejeté en 553-555 et que reporter ce rejet à 607 «est peut-être faire trop grand cas de la forme aux dépens du contenu».

(³⁷) GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), pp. 216-218: l'adoption peut avoir été antérieure; MAHÉ, *Affirmation* cit. (n. 35), p. 200 place cette adoption en 553/555. L'usage est attesté chez des moines arméniens de Palestine dès 501: B. TALATINIAN, *Il monofisismo nella chiesa armena. Storia e dottrina*, Jerusalem 1980 (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 14), p. 26 (cit. par MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. [n. 31], p. 461 n. 20).

(³⁸) Des monophysites syriens, adeptes de Julien d'Halicarnasse, insuffisamment nombreux en raison des persécutions byzantines pour réunir les trois évêques nécessaires à la consécration d'un évêque pour leur communauté, avaient envoyé des représentants, dont le moine Abdišoy, demander à Dvin cette consécration: GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), pp. 207-208. Voir également plus loin, p. 240.

(³⁹) *Ibid.*, pp. 208-215.

concile de 555 fut retenu plus tard, dès le début du VIII^e siècle, par des sources postérieures au *Livre des Lettres*, suivies par tout un courant historiographique toujours vivant, comme le cadre de la condamnation officielle du chalcédonisme et de la rupture avec l'Église de Constantinople⁽⁴⁰⁾.

Les vraies ruptures n'intervinrent qu'au début du VII^e siècle au terme de nouvelles pressions byzantines en vue de l'union en 572, du renforcement de la présence des Byzantins en terre arménienne de 591 à 602 et du schisme interne de vingt ans qu'ils provoquèrent⁽⁴¹⁾. En 607 deux synodes arméniens successifs, mettant fin à la vacance du siège catholical qui durait depuis trois ans, procédèrent à l'élection d'Abraham⁽⁴²⁾ et anathématisèrent officiellement le chalcédonisme⁽⁴³⁾. Mais c'est avec l'Église géorgienne, non avec Constantinople, qu'une rupture fut ensuite explicitement formulée⁽⁴⁴⁾. Des tensions de nature ecclésiastique avaient surgi au cours des décennies précédentes aux confins disputés des territoires géorgiens et arméniens et des deux catholicats, surtout à l'époque du catholicos arménien Movsès II (574-604): il est difficile pourtant d'y voir les signes précurseurs d'un schisme⁽⁴⁵⁾. La situation religieuse des Géorgiens qui vivaient dans l'ancien royaume d'Ibérie où se trouvait le siège du catholicat est alors mal connue; les chalcédoniens étaient majoritaires, mais il y avait aussi des nestoriens⁽⁴⁶⁾ ainsi que des monophysites, parmi lesquels un certain évêque Pierre qui semble avoir joué un rôle de médiateur, ou plutôt

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, pp. 215-217.

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, pp. 242-282.

⁽⁴²⁾ L'anticatholicos mourut en 610/611.

⁽⁴³⁾ *Ibid.*, pp. 510-513; voir aussi plus haut, n. 36.

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.*, pp. 283-353, 516-583 où l'Appendice VI donne la traduction des 27 documents du *Livre des lettres*, relatifs au schisme entre Arméniens et Géorgiens; B. MARTIN-HISARD, *Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien*, dans HC 3, pp. 1169-1239: 1222-1233.

⁽⁴⁵⁾ Dans l'appréciation des causes de la rupture, on se méfiera des anachronismes, comme l'a bien souligné GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), pp. 286-289. En particulier il n'est pas question en 608 de questions de préséances et de hiérarchies ecclésiastiques; le problème principal, de nature juridictionnelle et liturgique, concernait spécifiquement et exclusivement, semble-t-il, le territoire du Gugark'.

⁽⁴⁶⁾ Voir la lettre du pape Grégoire le Grand au catholicos géorgien K'iron et aux évêques géorgiens, en date du 22 juin 601, en réponse à une question sur les modalités de réception des nestoriens dans l'Église orthodoxe: *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum, libri VIII-XIV*, éd. D. NORBERG, Turnhout 1982 (Corpus

même d'agent au service des Arméniens⁽⁴⁷⁾. Sommé par Abraham de clarifier sa position dogmatique⁽⁴⁸⁾, le catholicos géorgien K'iron (Kiwrion en arménien, 599-616?) exposa en retour et clairement sa foi⁽⁴⁹⁾: affirmant l'orthodoxie des Géorgiens, «hormis quelques-uns», il affirmait recevoir pleinement la foi des quatre premiers conciles œcuméniques dont il faisait un résumé et il concluait:

Mais ceux qui osent écrire une autre foi, ou l'enseigner ou l'exposer, ceux-là qu'ils soient évêques ou prêtres ou diacres, qu'ils soient éloignés: les évêques de l'épiscopat et les prêtres de la prêtrise. Et s'il est moine ou guerrier, qu'il soit anathématisé⁽⁵⁰⁾.

Il précisait encore avoir fait un examen attentif du texte des quatre conciles avant de prendre position:

Sachez que nous n'avons pas écrit ceci de notre propre chef, mais des écrits de chaque concile, et cette foi a été scellée par nous par la miséricorde de Dieu. Et nous avons écrit ceci pour votre profit, de toute vérité, et non par défaut d'examen, mais au contraire nous avons beaucoup peiné et nous avons compris que ceci est la vraie foi⁽⁵¹⁾.

À la suite de cela, dans une longue lettre encyclique⁽⁵²⁾, Abraham ordonna aux Arméniens de rompre absolument avec les Géorgiens (désignés ici sous le nom d'Ibères):

Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 140A), XI, 52, pp. 952-956; traduction: MARTIN-HISARD, *Le christianisme* cit. (n. 44), pp. 1224-1225.

(47) Cet évêque Pierre, dit Pierre d'Ibérie, apparaît dans le *Livre des Lettres*, mais sans rapport avec Abraham; une lettre lui est adressée à l'été 606 par Vrt'anēs qui administra l'Église arménienne durant la vacance catholique de 602-607, où il lui est demandé d'être «cause de paix», c'est-à-dire d'œuvrer contre le développement du chalcédonisme en Ibérie (Texte dans GARSOLAN, *L'Église arménienne* cit. [n. 32], Appendice VI, document xi, pp. 535-536; voir aussi document ix, p. 533). Pierre fut aussi le destinataire d'une lettre de l'évêque arménien Movsēs de Curtaw, mentionnée en 606 (*ibid.*, document xiii, p. 539). On ne sait rien de plus précis sur son compte avant la fin du X^e siècle: voir plus bas, p. 222.

(48) Document xxv (troisième lettre d'Abraham à Kiwrion, mai 608): GARSOLAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), pp. 565-570.

(49) Document xxvi (réponse de Kiwrion, entre mai et août 608): *ibid.*, pp. 570-576.

(50) *Ibid.*, p. 576.

(51) *Ibid.*

(52) Document xxvii (lettre encyclique d'Abraham, entre août 608 et 609): *ibid.*, pp. 576-583.

Nous décrétons que le statut précédent de nos *vardapets*, qui a frappé les Romains et qui subsiste jusqu'à la fin soit étendu de même aux Ibères, s'ils ne reviennent pas à la vérité: absolument, de ne pas communier avec eux ni dans les prières, ni dans le manger ni le boire, ni dans l'amitié ni dans la tutelle, de ne pas aller en prières à la Croix qui est à Mcxet'ay à cause de la renommée du lieu ni à la Croix de Manglik', de ne pas les recevoir dans nos églises et de s'éloigner de toute alliance matrimoniale; mais uniquement de leur acheter quelques choses ou les payer comme [c'est le cas] pour les Juifs⁽⁵³⁾.

Peu rebuté par les fulminations antichalcédoniennes de 607, l'Empire byzantin continua jusqu'à l'extrême fin du VII^e siècle ses tentatives d'union avec l'Église arménienne⁽⁵⁴⁾. La seule évocation de ces années de rupture vient des Arméniens chalcédoniens, comme en témoigne aux environs de l'an 700 la rédaction de la *Narratio de rebus Armeniae*, encore dite *Diegesis* ⁽⁵⁵⁾. Sur la base d'une source inconnue⁽⁵⁶⁾, l'auteur rapporte l'histoire des rapports entre l'Église impériale et l'Église arménienne, depuis l'époque de saint Grégoire jusqu'à l'échec de l'union négociée par Justinien II en 689/690, en passant par la tentative d'union de 572⁽⁵⁷⁾. Il s'agissait, dans cet ouvrage, de

déterminer jusqu'à quel moment (les successeurs de Grégoire)... gardèrent la foi droite qu'ils avaient reçue de saint Grégoire et du concile de Nicée,

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, p. 582. La formule «le statut qui a frappé les Romains» est surprenante, car le texte de 607 est de nature générale; le seul «statut» comparable à celui que formule ici Abraham contre les Ibères est celui qui frappe les nestoriens en 555.

⁽⁵⁴⁾ Les dernières tentatives d'union, avant celles de Photius au IX^e siècle, datent du règne de Justinien II, sous le catholicos Sahak III (677-703); elles prirent fin avec l'accord signé entre le catholicos et le califat au début du VIII^e siècle: MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), pp. 476-478.

⁽⁵⁵⁾ Écrite originellement en arménien, la *Narratio de rebus Armeniae* n'est connue que par une version grecque non datée qui commence par le mot *Diegesis*: *La Narratio de rebus Armeniae*, édition critique et commentaire par G. GARITTE, Louvain 1967 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 132; Subsidia, 4); le texte est cité *Narratio* éd.; le commentaire GARITTE, *Narratio*. Le texte a été traduit en français par J.-P. MAHÉ, *La Narratio de rebus Armeniae. Traduction française*, dans *Revue des études arméniennes* 25 (1994-1995), pp. 429-438; cité *Narratio* trad. MAHÉ.

⁽⁵⁶⁾ GARITTE, *Narratio*, p. 476 n. 176.

⁽⁵⁷⁾ Voir J.-P. MAHÉ, *La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e-XI^e siècles*, dans *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, 20-26 aprile 1995, II, Spoleto 1996 (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 43), pp. 927-958: 928-929.

puis à partir de quand et par (la faute de) qui ils furent égarés; quelles recherches ils firent à propos de la foi et enfin comment ils persistèrent dans l'erreur jusqu'à nos jours⁽⁵⁸⁾.

Écrivant aux lendemains et sous le choc de l'échec de l'union en 689/690 pour déplorer, avec une immense amertume, que les Arméniens soient «incurables dans leurs malices» et revenus à leur vomissure⁽⁵⁹⁾, l'auteur de la *Narratio* ne s'est pas intéressé aux événements de 607, encore moins à ceux de 608. C'est qu'il attribue (pour la première fois, semble-t-il) au concile de Dvin de 555 l'adoption du monophysisme et de l'addition⁽⁶⁰⁾ ainsi qu'une rupture explicite avec Jérusalem, Constantinople «et ceux qui confessent que notre Seigneur Jésus-Christ a deux natures»⁽⁶¹⁾. Pierre le Foulon est mentionné comme le promoteur de l'addition, une première fois dans un passage concernant le règne d'Anastase (491-518) et qui postule son anathématisation récente⁽⁶²⁾, une seconde fois à propos du concile de Dvin⁽⁶³⁾.

La *Narratio* ne parle pas des Géorgiens, sinon dans un seul épisode, ignoré de toute autre source⁽⁶⁴⁾, qui les range clairement dans le camp des chalcédoniens rejetés en 555: il s'agit de démarches faites par les Arméniens antichalcédoniens peu après 572 pour rallier les Géorgiens

(58) *Narratio* trad. MAHÉ cit. (n. 55), p. 429.

(59) *Ibid.*, p. 438 (§ 147-148).

(60) *Ibid.*, pp. 433-434 (§ 69-73).

(61) *Ibid.*, p. 434: «...Durant le synode qui eut lieu dans la ville de Dvin ils décidèrent de professer (qu'il n'y a qu') une unique nature du Dieu Verbe et de la chair et que (le Christ) a été crucifié et est mort avec une nature immortelle. C'est pourquoi ils ajoutèrent «qui a été crucifié» au «Dieu saint», d'après Pierre le Foulon, qui était atteint du mal de Sabellius. En outre ils résolurent de s'écarter par un anathème de la communion de Jérusalem et de la Nouvelle Rome ainsi que de ceux qui confessent que notre Seigneur Jésus Christ a deux natures».

(62) *Ibid.*, p. 432 (§ 45): «Peu auparavant Pierre d'Antioche, le Foulon, avait été anathématisé par les saints Pères de l'époque pour cette même addition. Car cet ennemi de Dieu transformait la sainte Trinité en tétrade, à l'image de l'insensé Nestorius». Ce paragraphe s'inscrit dans un court passage évoquant l'action des disciples de Dioscore et Eutychès ainsi que les persécutions des chalcédoniens par Anastase.

(63) *Ibid.*, p. 434 (§ 72-73): «(Les pères du concile de Dvin) décidèrent de professer une unique nature du Dieu Verbe et de la chair et que (le Christ) a été crucifié et est mort avec une nature immortelle. C'est pourquoi ils ajoutèrent "qui a été crucifié" au "Dieu saint", d'après Pierre le Foulon, qui était atteint du mal de Sabellius».

(64) GARITTE, *Narratio* cit. (n. 55), pp. 205-217.

au monophysisme et à l'Addition et qui se heurtèrent à un refus catégorique⁽⁶⁵⁾.

Absent de la *Narratio* d'origine arménienne, le schisme entre les Églises arménienne et géorgienne n'a pas laissé de traces dans les sources grecques⁽⁶⁶⁾. Il en va de même, pendant quelques siècles, pour les sources arméniennes et géorgiennes. On peut s'en étonner, car le schisme avait quand même mis fin à trois siècles de communion religieuse entre les deux Églises, alors que les éléments de contentieux semblaient somme toute mineurs. Rien ne permet donc de dire comment la rupture fut vécue, ni même si elle eut le temps d'être vraiment connue et vécue avant les invasions perses du début du VII^e siècle suivies des conquêtes arabo-musulmanes qui allaient bouleverser les régions caucasiennes. S'agissant des autorités géorgiennes, il est possible que le retrait de l'Église arménienne les ait plutôt délivrées du poids et de l'influence de leur bouillonnante voisine, toujours aux prises avec les Grecs. On a même pu avancer l'idée que les Géorgiens, ayant peu à craindre de la lointaine Constantinople, auraient eu intérêt à s'éloigner autant que possible d'une Arménie envahissante et dominatrice⁽⁶⁷⁾; c'est passer un peu vite sur le fait que la rupture que n'avait précédée aucun problème ecclésiologique est venue des Arméniens⁽⁶⁸⁾.

Pendant deux siècles la littérature géorgienne ne fait aucune allusion au schisme de 608. Les traductions de textes arméniens en géorgien semblent avoir continué⁽⁶⁹⁾, sans animosité ni méfiance particulière,

⁽⁶⁵⁾ *Narratio* trad. MAHÉ cit. (n. 55), p. 435 (§ 88): «Les Géorgiens leur répliquèrent vertement, ne voulant même pas les entendre. Plus encore ils chassèrent ignominieusement leurs envoyés comme disciples des hérétiques, répétant les assertions des Juifs». Sur cet épisode: GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 36), pp. 290-291.

⁽⁶⁶⁾ Je ne connais aucun texte grec mentionnant explicitement cette rupture.

⁽⁶⁷⁾ L. B. ZEKIYAN, *La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne au début du VII^e siècle. Essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique*, dans *Revue des études arméniennes* 16 (1982), pp. 155-174: 173.

⁽⁶⁸⁾ Voir plus haut, n. 45.

⁽⁶⁹⁾ E. ABULADZE, *Kartuli da somxuri lit'erat'uruli urtiertoba (IX-X ss-ši), gamok'vleva da t'ekst'ebi* [= Georgian and Armenian Literary Relations of the Ninth and Tenth Centuries. Study and Texts], Tbilisi 1944, qui donne, pp. 018-019, une liste de textes hagiographiques arméniens traduits en géorgien au IX^e-X^e siècle; dans le domaine de l'exégèse et jusqu'au VIII^e siècle, voir M. TARCHNISVILI, *Geschichte* cit. (n. 6), p. 520. Voir aussi le témoignage de la *Vie de Georges l'Hagiorite* cit. (n. 12), p. 49¹⁻².

comme si l'antique et longue communion de foi et le souvenir des liens étroits qui avaient uni les deux peuples au moment de leur conversion dominaient toujours. Loin de se tourner vers la polémique, les Géorgiens qui se penchent vers leurs origines religieuses, ne minimisent ni ne rejettent la place des Arméniens dans leur histoire. Ainsi les différents récits intégrés à la *Conversion du Kartli* (c'est-à-dire de l'Ibérie), compilation antérieure au IX^e siècle⁽⁷⁰⁾, accordent sans hésiter une place décisive aux Arméniens aux premiers temps de leur histoire chrétienne⁽⁷¹⁾. À la fin du VIII^e ou au début du IX^e siècle encore, l'auteur du *Martyre d'Habo de Tbilisi* ⁽⁷²⁾ ne fait allusion à aucune hérésie christologique alors même que la large place faite au Christ par le texte lui en donnait l'occasion⁽⁷³⁾.

Cependant, dans le courant du IX^e siècle, quelque chose a dû changer dans le rapport religieux entre Géorgiens et Arméniens, sinon l'on ne comprendrait pas les accents nouveaux du *Martyre de Gobron*, écrit entre 908 et 918 dans les régions sud-occidentales du monde géorgien⁽⁷⁴⁾. Parlant du guerrier géorgien Gobron, mort dans le contexte de la grande expédition sâdjide qui ravagea l'Arménie et se termina tragiquement par la mort du roi arménien Smbat en 914, l'hagiographe n'a

⁽⁷⁰⁾ *Mokcevaj Kartlisa* [= La Conversion du Kartli], dans *MLHG* I, pp. 81-163. Sur la date de la compilation: *Le nouveau manuscrit géorgien Sinaïtique N Sin 50*, Édition en fac-similé, Introduction par Z. ALEKSIDZE, traduite par J.-P. MAHÉ, Louvain 2001 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 586; Subsidia, 108), p. 9.

⁽⁷¹⁾ Ainsi Nino a reçu son instruction religieuse à Jérusalem d'une Arménienne de Dvin et a accompagné jusqu'en Arménie les pieuses femmes, et bientôt martyres, Gaiané, Rhipsimé et leurs compagnes. En l'absence de traduction de ce texte fondamental, voir B. MARTIN-HISARD, *Jalons pour une histoire du culte de Nino et son évolution (fin IV^e-XII^e s.)*, dans *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina Garsoïan*, ed. by J.-P. MAHÉ and R. W. THOMSON, Atlanta 1996, pp. 53-78.

⁽⁷²⁾ *C'amebaj c'midisa da net'arisa moc'amisa Krist'ësis Habojsi* [= Martyre du saint et bienheureux martyr du Christ Habo], dans *MLHG* I, pp. 46-81; traduction italienne: G. SHURGAIA, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo, di Ioane Sabanisdze*, Roma 2003 (La spiritualità cristiana orientale, 3), pp. 187-255.

⁽⁷³⁾ Notamment dans le premier chapitre: *ibid.*, pp. 205-215.

⁽⁷⁴⁾ *C'amebaj c'midisa moc'amisa Gobroni* [= Martyre du saint martyr Gobron], dans *MLHG* I pp. 172-183; traduction française: B. MARTIN-HISARD, *Brebis, boucs/loups et chiens. Une hagiographie géorgienne anti-arménienne du début du X^e siècle*, dans *Revue des études arméniennes* 23 (1992), pp. 209-235: 220-233.

pas de mots assez violents pour dénoncer les Arméniens renégats, justement punis par le glaive:

La grande maison d'Arménie a malignement péché comme dit le prophète Jérémie (Lam 1, 8). Par des paroles de blasphème ils ont attristé l'Esprit saint; par des œuvres d'adultère insensées ils ont irrité leur Créateur; c'est pourquoi à la mesure de leur impiété, la colère de Dieu est arrivée pour rester. Il les a livrés à un glaive cruel, à une misérable captivité, à la poignante douleur de la faim, à l'impitoyable destruction de la mort et personne n'a pu s'y dérober; ils ont été abattus comme les arbres de la terre comme dit le prophète Isaïe: «Si le Seigneur de tout à [lacune]». Il aurait mieux valu pour eux n'avoir pas connu le chemin de la vérité que de l'avoir connu et de s'en être détournés. Car ils ont rejeté la foi orthodoxe de la sainte Église catholique, prêchée par les apôtres, et ils ont méprisé les canons ecclésiastiques définis par les saints docteurs des conciles divinement inspirés. C'est pourquoi la racine de l'amertume a été plantée au milieu d'eux, la corruption du mal a germé, le péché de l'hérésie a poussé et le fruit de la perdition s'est multiplié chez eux, car la terre d'Arménie est arrogante et ses habitants vainement orgueilleux, avides, insolents, épris du péché, arrogants, impitoyables, sans amour, pleins de toute malice. Personne ne s'y tourne vers le Christ: pour eux le Christ est mort en vain [Ses] régions ont été dévastées par la bouche du Seigneur à cause de la malice de leurs péchés: on ne trouve en effet aucun siège d'évêques orthodoxes dans ces régions, aucun monastère de fidèles moines orthodoxes⁽⁷⁵⁾

Ou encore, faisant allusion à la situation qui prévalait au moment de la campagne sâdjide:

...Leurs cœurs étaient endurcis comme du bronze, figés comme le firmament, car le péché de leur hérésie «était écrit sur une tablette de fer avec des griffes de diamant» comme dit Jérémie (Jr 7, 1); c'est pourquoi il ne leur fut pas possible de se convertir, car la maison d'Arménie ressemblait à l'homme insensé qui a construit sur un fondement de tromperie, sur le sable de l'hérésie, et quand les guerres ont surgi, «elle s'est écroulée et sa ruine a été immense (cf Mt 7, 26-27)»⁽⁷⁶⁾.

Et il faudrait citer le long passage dans lequel l'auteur, s'appuyant sur le prophète Isaïe, évoque les agneaux, que sont les troupeaux du Christ, qui paissent paisiblement sous la protection de chiens – les musulmans –, qui les gardent contre les loups que sont les hérétiques:

Par «bouc» <Isaïe> dit <le royaume> des hérétiques qui «silencieusement se révèlent être des loups à l'intérieur (Mt 7, 15)». Et le Seigneur dit

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁽⁷⁶⁾ *Ibid.*, p. 224.

ainsi: «Alors il placera les boucs à sa gauche et leur dira: "Maudits, partez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ceux qui le servent (Mt 25, 33 et 45)"»⁽⁷⁷⁾.

Moins d'un demi-siècle plus tard, en 951, dans les mêmes régions du sud-ouest, la grande hagiographie consacrée au moine Grégoire († 861), fondateur des monastères de Xancta et Šat'berd et célèbre rénovateur du monachisme⁽⁷⁸⁾, aborde au détour d'une question le sujet des relations avec les hérétiques et de leur réintégration dans l'Église orthodoxe:

Le père Macaire demanda <au bienheureux Grégoire>: «Si un fils d'hérétiques se convertit et devient orthodoxe, faut-il le baptiser ou non?».

Le saint lui dit: «L'Apôtre appelle faux frères ceux qui portent le nom de leurs maîtres dévoyés (Ga 2, 4); et Paul n'a pas admis que les vrais croyants prennent le nom des saints apôtres mais il les en blâme et leur dit: "Pourquoi y a-t-il des hérésies parmi vous? Parce que chacun de vous dit: Moi je suis de Paul etc. (1 Co 1, 11-12)". Mais il appelle chrétiens tous les orthodoxes. Donc bien que les textes écrits indiquent au sujet des hérétiques qu'il faut baptiser les uns mais pas les autres⁽⁷⁹⁾, moi je vous dis, comme vous le savez tous, qu'un prêtre hérétique ne doit pas baptiser l'enfant de vrais chrétiens, même si le non-baptisé est à l'article de la mort, car <les hérétiques> n'ont pas la lumière et il vaut mieux la mort d'un non-baptisé que l'iniquité résultant de la transgression de la loi. De même, et cela est juste, il faut baptiser les enfants de tous les hérétiques, même si les hérésies semblent diverses, car elles sont tressées ensemble comme les queues des renards que Samson noua les unes aux autres et à chacune desquelles il attacha des lampes (Jg 15-4-5). Ils sont en effet le modèle de tous les hérétiques dont la demeure finale est le feu éternel, car ils sont étrangers à notre sainte mère l'Église, une, catholique et apostolique; ils sont égarés loin du sein qui est censé les avoir fait naître, ils disent des choses fausses, car ils prêchent sans cesse le mensonge et ils font de faux témoignages, eux que nos saints pères et maîtres ont anathématisés. Et si des fils d'hérétiques désirent discuter, la seule règle à leur sujet est d'être sur ses gardes et de ne prendre en aucun cas langue avec eux, car il n'est pas nécessaire pour un fidèle qui n'a pas le pouvoir de faire des miracles de

⁽⁷⁷⁾ *Ibid.*, pp. 228-229.

⁽⁷⁸⁾ *Šromaj da moyuac'ebaj yirsad cxorebisaj c'midisa da net'arisa mamisa čuenisa Grigolisi arkimandrit'isaj, Xanctisa da Šat'berdisa aymašeneblisaj* [= Labeur et ascèse de la vie de notre saint et bienheureux père Grigol archimandrite, fondateur de Xancta et de Šat'berd], éd. MLHG I, pp. 248-319; traduction française: B. MARTIN-HISARD, *Moines et monastères géorgiens du 9^e siècle: la Vie de saint Grigol de Xancta*, dans *Revue des études byzantines* 59 (2001), pp. 5-95: 22-91.

⁽⁷⁹⁾ Sur cette distinction, voir plus haut, p. 202.

discuter avec des hérétiques. Comme les hérétiques ne portent tous qu'un seul nom, celui d'hérétiques, leurs erreurs sont soutenues ensemble par l'Ennemi. C'est pourquoi il faut les baptiser afin que le soupçon de mensonge soit écarté et que la joie parfaite des vrais troupeaux du Christ soit générale».

Et le bienheureux Grégoire dit encore bien des choses de ce genre, mais le père Macaire lui dit: «En vérité ce que tu dis est juste, saint père, mais enseigne-moi clairement une digne parole à l'adresse de ceux qui attaquent la sainte Trinité».

Et il lui dit: «Apprends-la d'Isaïe qui a appris des séraphins l'égale dignité de la sainte Trinité, eux qui proclamaient d'une voix incessante: "Saint, saint, saint est le Seigneur sabaoth (Is 6, 3)". Et Grégoire le Théologien dit à propos de la triple hypostase de la Trinité: "Quand il y a trois lampes dans une maison, on ne peut diviser leurs lumières ni les mélanger ensuite"⁽⁸⁰⁾. Voilà ce qu'il faut croire de la sainte Trinité. Tout cela est écrit véridiquement dans le *Trésor* et il y est dit: "Le Père n'est pas supérieur au Fils, même d'un clin d'œil"⁽⁸¹⁾. Puisque tu as appris la sagesse des Livres saints, cela te suffit pour te guider en tout»⁽⁸²⁾.

Le texte ne nomme pas les hérétiques qui préoccupent le père Macaire. Mais la localisation géographique de la scène, aux frontières de l'Arménie, près de la Chaldie byzantine, fait penser aux proches Arméniens. En dehors d'eux, on ne voit pas quels autres hérétiques auraient pu concrètement inquiéter les moines géorgiens dans ces régions: le contenu de la démonstration exclut qu'il puisse s'agir d'iconoclastes grecs et il y a longtemps qu'il n'est plus question de nestoriens sur le sol géorgien; en revanche il est question d'adversaires de la sainte Trinité, ce qui, au IX^e siècle renvoie aux monophysites qui par le biais de l'addition transforment la Trinité en quaternité, selon les orthodoxes⁽⁸³⁾. Grégoire, ou son hagiographe, qui ne connaît manifestement pas la nouvelle liturgie byzantine prévue par le concile *in Trullo* pour la réintégration des hérétiques, prescrit de manière radicale le baptême pour tous les hérétiques, et donc, à mon avis, pour les Arméniens, ce qui annonce déjà le canon 15 du concile de 1103⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸⁰⁾ Voir Grégoire de Nazianze, *Homélie 31 sur le Saint-Esprit* (CPG 3010), éd. PG 36, col. 565A.

⁽⁸¹⁾ Voir Cyrille d'Alexandrie, *Trésor de la Trinité sainte et consubstantielle* (CPG 5215), éd. PG 75, coll. 152A-156B.

⁽⁸²⁾ *Vie de Grigol* cit. (n. 78), éd., pp. 312-313; trad., pp. 84-85.

⁽⁸³⁾ Voir n. 62; plus bas, n. 148.

⁽⁸⁴⁾ J'ignore quelle était alors la pratique de l'Église géorgienne en matière de réception des hérétiques, car elle se trouvait sur le plan liturgique dans une phase de transition entre les pratiques palestiniennes et la liturgie constantinopolitaine:

Que les propos rapportés soient imputables au moine Grégoire dans la première moitié du IX^e siècle ou reflètent l'opinion de son hagiographe du milieu du X^e siècle, si l'on retient l'hypothèse que les hérétiques qui intéressent le père Macaire sont les Arméniens, on voit que l'attitude des Géorgiens à l'égard de leurs voisins s'est modifiée. Sans que soit nécessairement oublié le temps ancien de la communion, l'image présente est celle d'hérétiques inquiétants et dangereux, dont le baptême est sans valeur; quintessence de tous les hérétiques et même sans exclure des retours ponctuels à l'orthodoxie, il vaut mieux les considérer comme des païens et les éviter: ils sont bien les renégats hypocrites du *Martyre de Gobron*.

Ces textes sont significatifs, car l'opinion qu'ils expriment n'est pas celle des hautes instances de l'Église, au cœur du catholicat géorgien, mais celle de gens plus simples⁽⁸⁵⁾, vivant à la périphérie du monde géorgien, au voisinage direct des Arméniens dont ils ont sans doute une expérience ou une connaissance concrète, sinon forcément juste.

Au cours des trois siècles écoulés depuis 608, et singulièrement depuis le IX^e siècle, une faille s'était donc creusée entre Arméniens et Géorgiens au point de se manifester désormais clairement. Parmi les possibles explications, on retiendra celle des transformations de l'Église arménienne, amorcées au VIII^e siècle⁽⁸⁶⁾ et qui la firent apparaître sous un jour nouveau, non plus seulement sur le plan de l'orthodoxie, mais sur celui de l'orthodoulie.

Un siècle après les ruptures de 607-608, les orthodoxes avaient encore peu de choses à reprocher aux Arméniens en matière de culte et de vie morale, du moins si l'on s'en tient aux actes du concile *in Trullo* de 691-692, promulgués, il est vrai, à un moment où ceux-ci étaient considérés comme orthodoxes puisqu'ils n'avaient pas encore rejeté l'union de 572. Il est donc possible d'apprécier leur conformité aux règles canoniques à la fin du VII^e siècle.

voir B. MARTIN-HISARD, *Liturgie eucharistique et pratiques eucharistiques dans le monde géorgien (IV^e-XI^e siècles)*, dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, sous la direction de N. BÉRIOU, B. CASEAUX et D. RIGAUX, I-II, Paris 2009 (Institut d'Études Augustiniennes), II, pp. 671-698: 688-693.

⁽⁸⁵⁾ Ce sont toutefois des clercs; l'hagiographe de Gobron, Étienne, est même évêque.

⁽⁸⁶⁾ Faute de sources, on ne connaît pas l'évolution de l'Église géorgienne durant l'époque où les Arabes s'installèrent dans les régions caucasiennes.

En 691-692 seuls quatre canons sur cent-deux reprouvent des pratiques imputées aux Arméniens: le canon 32 sur l'emploi de vin pur dans la liturgie eucharistique, le canon 33 sur l'hérédité des fonctions sacerdotales, le canon 56 sur la consommation de fromage les samedis et dimanches de carême, le canon 99 sur les sacrifices d'animaux dans les églises. Même en admettant que le concile les ait ménagés pour ne pas compromettre les chances de l'union, on doit constater que les Arméniens sont des orthodoxes de peu parfaits. L'utilisation de l'addition dans le *Trisagion* ne leur est même pas reprochée⁽⁸⁷⁾. Au XI^e siècle et peut-être déjà au X^e, le répertoire de leurs «erreurs» sera considérablement plus long chez les Grecs comme chez les Géorgiens⁽⁸⁸⁾.

La rupture de foi du début du VII^e siècle fut assumée par les Arméniens dans un isolement aggravé par le contexte politique. Dès qu'elle le put l'Église arménienne se préoccupa de rassembler ses ouailles, encore récemment déchirées entre des catholicats rivaux, certaines toujours acquises au chalcédonisme, d'autres désorientées peut-être aussi par des formes extrêmes de monophysisme⁽⁸⁹⁾, certaines mêmes toujours acquises au chalcédonisme⁽⁹⁰⁾. Le mouvement fut amorcé par le catholicos arménien Yovhannēs Awjnec'i/Jean d'Awjun (717-728) dont l'action fut décisive⁽⁹¹⁾. À la faveur de la normalisation des relations de sa nation avec le dominateur arabe, il s'employa à mettre de l'ordre dans son Église tant sur le plan dogmatique que dans les domaines liturgiques et canoniques qui nous intéressent ici⁽⁹²⁾. Dès 719 Jean d'Awjun réunit à

(87) «Qu'il ne faut pas ajouter «qui fus crucifié pour nous» au *Trisagion*. Comme nous avons appris qu'en certains endroits on chante le *Trisagion* en ajoutant après «saint immortel» «qui fus crucifié pour nous, aie pitié de nous» – ce qui fut jadis rejeté par les saints pères comme étranger à la vraie foi, en même temps que l'hérétique inique qui inventa ces paroles –, nous aussi, confirmant les pieuses décisions antérieures de nos saints pères, nous anathématisons ceux qui après le présent *horos* recevront cette parole en l'ajoutant à l'hymne du *Trisagion* dans les églises ou ailleurs. Si le transgresseur de ce qui a été décidé est prêtre, nous ordonnons qu'il soit dépouillé de la dignité sacerdotale; si c'est un laïc ou un moine qu'il soit excommunié». *Concile in Trullo* cit. (n. 14), éd. JOANNOU, pp. 217-218; éd. NEDUNGATT, pp. 161-162.

(88) Voir plus bas, pp. 244-251.

(89) Sur l'action de Yovhannēs Mayragomec'i, voir plus bas, p. 238.

(90) GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. (n. 32), pp. 355-398.

(91) Voir MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons* cit. (n. 34).

(92) MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), pp. 481-486.

Dvin un concile qui édicta trente-deux canons dont la promulgation s'accompagna de celle, très solennelle, du recueil systématique des canons retenus par l'Église arménienne, le *Kanonagirk' Hayoc'* [= Le Livre des canons des Arméniens], y compris les canons du nouveau concile de Dvin⁽⁹³⁾. Dans les manuscrits qui les ont transmis, les trente-deux canons du concile de Dvin sont précédés d'une *oratio synodalis*, adressée par Jean au synode⁽⁹⁴⁾ pour évoquer et justifier de façon souvent détaillée les différents canons⁽⁹⁵⁾.

La volonté d'uniformisation liturgique qui guida Jean d'Awjun transparaît dans l'*oratio* qui déplore la diversité acquise de son Église au terme d'une histoire tourmentée:

Car je vois de très graves aberrations se multiplier non seulement parmi les laïcs, mais aussi parmi les moines et les chefs des églises. Nous qui en une unique langue, grâce à un unique prédicateur, avons pris un unique chemin de vérité, voici maintenant que nous avons suivi des voies et sentiers divers en les louanges vers Dieu, vivant et glorifiant Dieu avec une diversité sans mesure et des formes différentes, au point de souffrir à peu de choses près les mêmes maux que ceux de notre histoire passée où nous nous battions frère contre frère, ami contre ami, ville contre ville, loi contre loi. Nous qui parlons en conversations mondaines et pour des affaires commerciales et nous accordons les uns avec les autres et nous rassemblons pour être en paix avec Dieu, nous nous troublons et divisons en demandant la paix et comme des gens d'une autre nation et d'une autre langue, nous nous traitons et supportons les uns les autres

(⁹³) Sur le moment de la promulgation: MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons* cit. (n. 34), pp. 273-274. Le *Livre des canons*, enrichi au fil du temps par de nouveaux textes législatifs, est édité par V. HAKOBYAN, *Kanonagirk' Hayoc'* [= Le Livre des canons arméniens], I-II, Erevan 1964-1971. Édition des canons du concile de Dvin: *ibid.*, I, pp. 514-535.

(⁹⁴) L'*oratio* et les canons sont édités dans *Yovhannu Imastasiri Awjnec'woy Matenagrut'iwnk'* [= Œuvres de Jean d'Awjun le Philosophe], Venise 1953², pp. 9-34 et 34-45; on trouvera une version latine de ces textes en regard du texte arménien dans J.-B. AUCHER (= M. AWGEREAN), *Team Yovhannu Imastasiri Awjnec'woy Matenagrut'iwnk' / Domini Johannis Ozniensis Philosophi Armeniorum Catholici Opera*, Venise 1834, pp. 8-57 et 56-77.

(⁹⁵) MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons* cit. (n. 34), n. 73; M. D. FINDIKYAN, *The Liturgical Exposition Attributed to Catholicos Yovhannēs Ojnec'i: Problems and Inconsistency*, dans *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of his Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, ed. by R. F. TAFT, Roma 1997 (*Orientalia Christiana Analecta*, 254), pp. 125-173.

en étant chacun le barbare de l'autre et des sauvages les uns pour les autres⁽⁹⁶⁾.

Et le canon 22 exprime le but qu'il poursuit:

Les personnes christophiles qui ont même langue et même nation doivent glorifier Dieu de manière unie⁽⁹⁷⁾.

L'unité de la nation allant ainsi de pair avec l'unité de la langue et des pratiques, un certain nombre d'usages particuliers entrent maintenant dans le domaine de la norme⁽⁹⁸⁾. Si le jeûne des samedis et dimanches de carême reste facultatif (canon 7)⁽⁹⁹⁾, l'obligation s'impose ainsi à tous d'utiliser du pain azyme et du vin pur dans la liturgie eucharistique et de veiller à l'hérédité du sacerdoce selon les règles des Lévites (canon 8)⁽¹⁰⁰⁾, d'adopter l'addition à la fin du chant du *Trisagion* (canon 20)⁽¹⁰¹⁾, de célébrer conjointement les fêtes de la Nativité et de l'Épiphanie (canon 26)⁽¹⁰²⁾, de respecter certaines règles de fabrication et de vénération de la croix (canons 27-28)⁽¹⁰³⁾ et de se tenir parfaitement à l'écart des hérétiques (canon 29)⁽¹⁰⁴⁾. Le jeûne d'*Araġawor* dont la pratique est alors en cours de généralisation n'est pas encore introduit

(96) *Yovhannu Imastasiri* cit. (n. 94), p. 13 (§ 2). Voir aussi MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons* cit. (n. 34), pp. 272-273; FINDIKYAN, *The Liturgical Exposition* cit. (n. 95), p. 129.

(97) Canon 22: éd. HAKOPYAN cit. (n. 93), p. 525.

(98) MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), p. 480.

(99) Éd. HAKOBYAN cit. (n. 93), pp. 518-519; le texte précise que «les deux sont acceptés devant Dieu et d'après la tradition de l'Église du Christ».

(100) *Ibid.*, p. 519; MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons* cit. (n. 34), pp. 279 et 353-354.

(101) Éd. HAKOBYAN cit. (n. 93), p. 524. Sur ce point, voir G. WINKLER, *Das Gloria in Excelsis und Trishagion und die dem Yovhannēs Ōjnec'i zugeschriebene Konziliengeschichte*, dans *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft* cit. (n. 28), pp. 537-539. Une lacune des manuscrits qui ont transmis le texte des canons est sans doute responsable de la disparition dans l'*oratio synodalis* de plusieurs passages, notamment de celui qui contenait la justification du canon sur le *Trisagion*.

(102) Éd. HAKOBYAN cit. (n. 93), p. 532. Ch. RENOUX, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: le Čašoc'. I. Introduction et liste des manuscrits*, dans *Patrologia Orientalis*, 44/4, n° 200, Turnhout 1989, pp. 419-451: 429-431.

(103) Éd. HAKOBYAN cit. (n. 93), pp. 532-533. Ch. RENOUX, *La croix dans le rite arménien: histoire et symbolisme*, dans *Melto, recherches orientales* 5 (1969), pp. 123-175.

(104) Éd. HAKOPYAN cit. (n. 93), p. 533; le canon 32 (*ibid.*, pp. 534-535) est consacré aux seuls pauliciens.

dans les canons⁽¹⁰⁵⁾. Quelques compléments furent apportés par le catholicos Jean en 726 au concile de Manazkert⁽¹⁰⁶⁾.

L'Église arménienne s'engageait ainsi dans un mouvement qui conduisait à rendre visible sa foi à travers une liturgie unifiée dans ses rites et sa langue. L'orthodoxie n'était plus seulement une affaire de *Credo* savant, discuté dans les hautes sphères ecclésiastiques; elle devait s'exprimer, se vivre, se donner liturgiquement à voir et à entendre dans tout le peuple chrétien arménien et contribuer à le configurer: l'orthodoxie devint ainsi l'autre face de l'orthodoxie, l'une et l'autre aussi ardemment défendues en tant que vecteurs religieux d'une identité nationale⁽¹⁰⁷⁾.

Engagée au début du VIII^e siècle, cette évolution qui non contente d'affirmer sa foi donnait un visage arménien à la célébration du culte et de la liturgie resta vraisemblablement assez longtemps ignorée du monde géorgien aux confins duquel elle se développa. Les choses changèrent avec le desserrement du corset musulman qui s'amorça au IX^e siècle, les recompositions politiques régionales, la nouvelle phase d'expansion de l'Empire byzantin allié des Géorgiens. À partir de ce moment, ceux-ci eurent de nouvelles occasions de découvrir, de décrypter, interpréter, puis dénoncer l'hérésie de leurs voisins arméniens, définie par une foi, mais visible aussi dans des pratiques liturgiques et une langue grâce auxquelles ils se reconnaissaient, qu'ils

(105) *Arařawor* signifie précédent, placé avant, d'où la désignation de ce jeûne comme Jeûne préliminaire et parfois avant-carême. Ce jeûne est mentionné dans un passage du *Livre des Lettres* que l'on a parfois daté du VI^e siècle, mais qui serait plutôt du VIII^e (GARSOIAN, *L'Église arménienne* cit. [n. 32], pp. 529-530 n. 35). Il a lieu deux semaines avant le début du Carême, dure cinq jours (du lundi au vendredi) et devait se lier avec la fête de saint Serge le Stratélate, célébrée le samedi suivant: voir Ch. RENOUX, *Samuël Kamrřajoreci, le traité sur l'Arařawor (I^{re} partie)*, dans *From Byzantium to Iran* cit. (n. 71), pp. 379-396; id., *Čařoc' et tōnakan arméniens. Dépendance et complémentarités*, dans *Ecclesia Orans* 4 (1987), pp. 169-20; A. SHARF, *Byzantine Orthodoxy and the «Preliminary Fast» of the Armenians*, dans *Βυζάντιον. Ἀφιέρωμα στὸν Ἀνδρέα Ν. Στράτο / Byzance. Hommage à André N. Stratos / Byzantium Tribute to Andreas N. Stratos*, II: *Theology and Philology*, Athènes 1986, pp. 649-672: 649.

(106) MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), p. 484.

(107) J.-P. MAHÉ, *Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VII^e au XI^e siècle*, dans N. G. GARSOIAN – J.-P. MAHÉ, *Des Parthes au califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris 1997 (Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France. Monographies, 10), pp. 59-78: 65.

fussent dans leur pays ou éparpillés dans les nations voisines. Ainsi propose-t-on d'expliquer la peur et la méfiance qui s'expriment dans les textes hagiographiques géorgiens du X^e siècle et qui vont conduire à des développements nouveaux sur l'origine de l'hérésie arménienne et de la rupture avec les Géorgiens.

* * *

Des textes apparaissent dans le courant du X^e siècle qui attestent un enrichissement de la réflexion des Géorgiens sur l'histoire de la rupture.

Le premier témoignage attesté chronologiquement vient des Arméniens, en la personne du moine Uxtanēs, auteur non chalcédonien en 980-987 d'un ouvrage tripartite intitulé *Histoire* et dédié à son maître, le philosophe Anania, premier abbé du monastère de Narek. La seconde partie de l'œuvre est consacrée à l'histoire de la séparation des Géorgiens et des Arméniens, ou, pour traduire le titre plus exactement, à «la séparation des Géorgiens d'avec les Arméniens»⁽¹⁰⁸⁾. Cette partie était conçue comme un prélude historique à la dernière partie, malheureusement perdue, sur les Arméniens chalcédoniens dont Uxtanēs approuvait qu'ils fussent rebaptisés. Le contexte était porteur pour un tel ouvrage: la lutte contre les Arméniens restés orthodoxes et les chalcédoniens en général, qui s'était intensifiée sous le catholicos Anania de Mekk' (943-967), restait vive sous son successeur Xač'ik (972-991)⁽¹⁰⁹⁾ et Uxtanēs voyait dans les problèmes de son époque la réactualisation des événe-

⁽¹⁰⁸⁾ *Patmut'iwn bažanman Vrac' i Hayoc'* [= Histoire de la séparation des Géorgiens d'avec les Arméniens], utilisée dans l'édition suivante: *Uxtanesi ist'oria gamoq'opisa kartvelta somextagan somxuri t'ekst'i kartuli targmanita da gamok'vlevit gamosca* Z. ALEKSIDZE [= Histoire de la séparation des Géorgiens et des Arméniens, texte arménien avec traduction géorgienne et étude, édité par Z. ALEKSIDZE], Tbilisi 1975 [cit. Uxtanēs éd. (pour le texte) et ALEKSIDZE, *Uxtanēs* (pour le commentaire)]. Trad. de l'ensemble de l'*Histoire* dans *Deux historiens arméniens: Kiracos de Gantzac, XIII^e siècle, Histoire d'Arménie. Oukhtanès d'Ourha, X^e siècle, Histoire en trois parties*, traduits par M. BROSSET, Saint-Petersbourg 1871, pp. 277-351.

⁽¹⁰⁹⁾ Le rebaptême des Arméniens chalcédoniens institué par Anania est mentionné par Step'anos Tarawneč'i Asolik, *Patmut'iwn tiezerakan* [= Histoire universelle], éd. S. MALXASEANC', Saint-Petersbourg 1885, III, 7, pp. 178-179; trad. F. MACLER, *Étienne Asoghik de Taron. Histoire universelle, Troisième partie*, Paris 1917, pp. 36-37. Voir GARSOIAN, *The Problem* cit. (n. 21), p. 72 et n. 79;

ments du début du VII^e siècle, dont il attribuait la responsabilité aux Géorgiens⁽¹¹⁰⁾.

Un passage d'Uxtanēs révèle incidemment l'état d'esprit qui caractérisait les Géorgiens à l'égard des Arméniens dans la seconde moitié du X^e siècle; l'occasion en est donnée par l'histoire de l'évêque géorgien Pierre, personnage assez obscur rencontré dans le *Livre des Lettres* dans les débats de 606⁽¹¹¹⁾. Uxtanēs s'est emparé de ce personnage, dont il pense grand bien⁽¹¹²⁾, et il lui consacre un chapitre entier qui fait de lui l'homme de confiance du catholicos Abraham et une probable victime des Géorgiens:

Chap. 53. *Au sujet de l'évêque Pierre.* – Cet évêque Pierre était dans le palais de la maison épiscopale à l'époque du catholicos des Arméniens Abraham. Pierre était un homme à l'esprit subtil, disert et éloquent, un docte érudit. Abraham l'envoya avec des nobles à Kiwrion après ses lettres, et la seconde fois les princes des Ibères le menacèrent: «Cesse tes allers et venues chez nous à propos des choses de la foi, sinon tu mourras de notre main. Pourquoi viens-tu ainsi nous agresser, comme un loup, avec des lettres et des messages?». Aujourd'hui encore les habitants du pays des Ibères se vantent de ces propos, ayant appris d'une tradition qui leur fut transmise de père en fils que «nos princes ont tué votre loup, Pierre, sur la montagne qu'on appelle K'angark'». Nous ne savons pas si cela s'est vraiment passé comme ils le disent. Car les Romains appellent loup Pierre d'Antioche qui fut chassé du maudit concile de Chalcédoine et certains disent qu'il s'agit de la même personne, alors que ceux-ci ne connaissent pas l'un ni ceux-là l'autre, car l'un des Pierre vivait à l'époque de l'impie Marcien et l'autre sous le César Maurice, mais ils pensent et disent dans leur folie que c'est la même personne alors que de Marcien à Maurice il y a cent cinquante ans⁽¹¹³⁾.

Uxtanēs n'affirme pas l'exécution à proprement parler de l'évêque Pierre que les Géorgiens auraient menacé de mort; mais il se fait l'écho d'une tradition populaire, circulant de père en fils au X^e siècle chez les

MAHÉ, *Confession religieuse* cit. (n. 107), pp. 68-69; *id.*, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), pp. 507-510. Voir aussi plus haut, n. 22.

⁽¹¹⁰⁾ Voir l'analyse du second livre d'Uxtanēs dans MAHÉ, *La rupture* cit. (n. 57), pp. 937-948.

⁽¹¹¹⁾ Voir plus haut, n. 47.

⁽¹¹²⁾ Il le considère au § 24 comme «zélé pour les commandements divins, approuvateur de la foi orthodoxe et dévoué à notre cause bien que lui-même fut leur compatriote et concitoyen».

⁽¹¹³⁾ Uxtanēs éd. cit. (n. 108), p. 146; voir aussi Uxtanēs trad. BROSSET cit. (n. 108), p. 331.

Géorgiens, qui fait grand cas du meurtre par leurs chefs⁽¹¹⁴⁾ d'un Pierre dit le loup, pro arménien, sur la montagne de K'angar⁽¹¹⁵⁾, aux confins des deux nations. Cette tradition pose problème à Uxtanēs; en effet les «Romains» (c'est-à-dire les Byzantins) appelant loup Pierre d'Antioche, les Géorgiens semblent avoir «dans leur folie» assimilé ce Pierre d'Antioche qui vivait «à l'époque de l'impie Marcien» (450-457) à l'évêque Pierre, dit aussi le loup, qui vivait au début du VII^e siècle «sous le César Maurice»⁽¹¹⁶⁾. Uxtanēs ne tranche pas la question. Il nous révèle toutefois en premier lieu que les Géorgiens du X^e siècle se flattaient d'avoir exécuté Pierre le loup et se targuaient de la dimension tragique et même sanglante ainsi conférée à la rupture de 608. Il nous révèle en second lieu l'existence d'une confusion chez certains d'entre eux entre l'évêque Pierre le Loup et Pierre le Foulon d'Antioche, confusion rendue possible par une contraction chronologique de la période 450-608. Ce passage d'Uxtanēs représente à ma connaissance le premier texte daté qui fasse état de l'introduction par les Géorgiens de Pierre le Foulon dans l'histoire de la rupture arméno-géorgienne, un Pierre le Foulon qui aurait été, comme le disait déjà la *Narratio*, excommunié à Chalcédoine et dont le destin funeste aurait été scellé dans le sang par les «princes des Ibères» aux confins des deux peuples.

Après Uxtanēs la littérature arménienne n'a pas repris à son compte cette tradition relative à Pierre le Foulon, mais elle entérine cependant la fin dramatique de l'évêque Pierre, souvent dit «le loup», du fait des Géorgiens. Deux nouvelles précisions sont même introduites dans le récit de la rupture: Pierre est mort par lapidation, cette mort ayant été précédée, et peut-être motivée, par une destitution de Kiwrion. C'est ce qu'on lit chez Anania Sanahnec'i, dès la seconde moitié du

(114) Le texte parle de «princes», qui peuvent être des laïcs ou des évêques.

(115) Le Kangark'/K'angar appartient aux marches arméno-géorgiennes. Dans une acception géographique étroite il se rattache au Džavaxeti géorgien: voir *The Geography of Ananias of Širak (Asxarhac'oyc')*. *The Long and Short Recensions*, Introduction, Translation and Commentary by R. H. HEWSEN, Wiesbaden 1992 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, 77), pp. 139-141. Mais, dans une acception plus large, retenue par L. Melikset-Beg, il s'étend jusqu'aux confins de l'Utik' et à la ville de Gag et relève à ce titre de l'ancien Gugark' qui avait été source de conflits à la fin du VI^e siècle (voir plus haut, n. 45 et plus bas, n. 129).

(116) Avec une erreur chronologique, puisque Maurice qui règne de 582 à 602 n'a évidemment pas connu les événements de 607-608.

XI^e siècle⁽¹¹⁷⁾: n'ayant pas réussi à convaincre Kiwrion, l'évêque Pierre le destitue selon l'ordre d'Abraham et emporte pour le lui rapporter le vêtement archiépiscopal de Kiwrion, mais celui-ci envoie alors des bandits tuer Pierre qui est lapidé alors qu'il atteignait le K'angar⁽¹¹⁸⁾. La même histoire se retrouve, à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, chez Mxit'ar Goš (ca. 1140-1213) dans son *Traité sur les Géorgiens*, où il précise que Pierre fut lapidé avec deux autres personnes dans la montagne de K'angar⁽¹¹⁹⁾. Ceci est repris au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle par Step'anos Orbelian⁽¹²⁰⁾. Kirakos de Ganzak, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, ne dit rien de la mort de Pierre, mais évoque le surnom de loup que lui donnaient les Géorgiens⁽¹²¹⁾.

Uxtanēs n'a pas inventé pour les besoins de sa cause la tradition géorgienne qui semble à l'origine de l'importance conférée à « Pierre ». On la trouve également dans la littérature géorgienne. L'histoire est attestée au X^e siècle dans le texte géorgien mal daté d'une *Disputatio* entre le moine géorgien Euthyme Grdzeli et le vardapet arménien hérétique Sosthène⁽¹²²⁾, ce qui confirme l'affirmation d'Uxtanēs selon lequel

(117) Ce savant qui travaillait au XI^e siècle dans le monastère de Narek fut chargé par le catholicos Pierre en exil de remanier les controverses d'Anania de Narek contre les Chalcédoniens; sa version était achevée en 1060: MAHÉ, *L'Église arménienne* cit. (n. 31), p. 529 n. 698. J'utilise ici le texte cité par ALEKSIDZE, *Uxtanēs* cit. (n. 108), p. 406; l'identification exacte du passage m'échappe.

(118) Voir plus bas, n. 121.

(119) Éd. *T'ut' Mxit'ar vardapetin or Gošn košiw* [= Lettre du vardapet Mxit'ar appelé Goš], dans *Ararat* (1900), pp. 497-504, 562-568; 1901, pp. 55-61, 121-127; 1900, p. 503. Sur ce texte: I. ABULADZE, *Mxit'ar Gošis T'rakt'ati «Kartveltatvis» da misi lit'erat'uruli c'q'aroebi* [= Le Traité de Mxit'ar Goš «Sur les Géorgiens» et ses sources littéraires], dans *Tbilisi saxelmč'ipe universit'et'is šromebi* [= Travaux de l'Université d'État de Tbilisi] 7 (1938), pp. 97-108 [repr. *id.*, *Šromebi* (= Œuvres), IV, Tbilisi 1985, pp. 1-16 (97-108)].

(120) Voir *Histoire de la Siounie par St'ephanos Orbelian*, traduite de l'arménien par M. BROSSET, Saint-Petersbourg 1864, pp. 66-67. Kiwrion a remis à Pierre sa cuculle et son phélônion; les deux compagnons de Pierre sont des diacres.

(121) On citera ici l'œuvre de Kirakos (1200-1271) dans la traduction de BROSSET, in *Deux historiens arméniens* cit. (n. 118), pp. 1-194. Kirakos (*ibid.*, p. 24) dit seulement de Pierre que ce messenger d'Abraham portait de bonnes paroles à Kiwrion et que les Ibères l'appelaient loup «à cause de son énergie».

(122) En géorgien: *Sit'q'visgeba berisa Eptvime Grdzlisa Sostenis mier Somexta modzlvrisa* [= Débat du moine Euthyme Grdzeli avec le docteur arménien

cette tradition circulait de son temps en Géorgie. Un «tas de pierres accumulé sur Pierre» est également mentionné au début du XII^e siècle, dans un passage de la *Vie de Nino* cité plus haut, comme exemple emblématique du refus total de l'hérésie chez les Géorgiens et du sort qu'ils réservent aux hérétiques⁽¹²³⁾; l'auteur n'a précisé ni l'identité de ce Pierre ni le lieu et le moment de l'histoire, les supposant probablement de notoriété publique, hypothèse qui va dans le sens du témoignage d'Uxtanès sur l'existence d'une tradition.

Or cette tradition a bien été enregistrée par écrit dans un texte dont la *Disputatio* d'Euthyme et Sosthène serait la version abrégée⁽¹²⁴⁾ et qui identifie sans aucune ambiguïté l'infortuné Pierre à Pierre le Foulon. Les manuscrits dont le plus ancien est du milieu du XVI^e siècle l'ont transmise dans un texte intitulé «Récit sur Pierre le Foulon et Aladž»⁽¹²⁵⁾, récit qui est une biographie assez fantastique du Foulon, dont la vie n'est pas sans obscurités⁽¹²⁶⁾. Pierre apparaît dans ce récit

Sosthène]. Euthyme Grdzel, que l'on ne confondra pas avec Euthyme l'Hagiorite, est un auteur du X^e siècle; le texte de la *Disputatio*, pièce maîtresse de la polémique géorgienne anti-arménienne, a été édité par M. SABININI, *Sakartvelos samotxe* [= Le Paradis de la Géorgie], Saint-Petersbourg 1882, qui m'est resté inaccessible et je ne puis en préciser la pagination; voir TARCHNISVILI, *Geschichte* cit. (n. 6), p. 380.

⁽¹²³⁾ Voir le texte cité pp. 198-199.

⁽¹²⁴⁾ ALEKSIDZE, *Uktanēs* cit. (n. 108), p. 404 et n. 325.

⁽¹²⁵⁾ Voir L. MELIKSET-BEG, *Gruzinskij izvod skazanija o post «aradžavor»* [= La traduction géorgienne du récit sur le jeûne d'Aradžavor], dans *Christianskij Vostok* 5 (1917), pp. 73-111; le texte, transmis par cinq manuscrits (le plus ancien copié en 1545, les autres au XVIII^e et au XIX^e siècle) est édité et traduit, sur deux colonnes, pp. 85-96.

⁽¹²⁶⁾ La principale source sur la vie de Pierre le Foulon est le texte d'Alexandre de Chypre, *Éloge de l'Apôtre Barnabé* (CPG Supplementum 7400): éd. *Hagiographica Cypria: sancti Barnabae laudatio, auctore Alexandro monacho et sanctorum Bartholomaei et Barnabae Vita e Menologio imperiali deprompta*, editae curante P. VAN DEUN (...), Turnhout-Leuven 1993 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 26), pp. 15-122. On ignore la date de naissance et la vie de Pierre avant de le connaître moine aux Acémètes à Constantinople d'où il fut chassé en raison de son hostilité à Chalcédoine. Revenu dans la capitale et entré dans l'entourage du futur empereur Zénon, il l'accompagna à Antioche; sa vie est alors faite de trois patriarchats successifs sur ce siège (469-470, 475-477, 482-488), entrecoupés d'une expulsion et d'un internement à Constantinople (471-475), d'un exil à Pityus commué en exil dans l'Hélénopont (476-482) avant que son ralliement à l'Hénotique en 482 lui permette de finir paisiblement sa vie sur le siège d'Antioche. Ce fut un adversaire convaincu du concile de Chalcédoine, lié à Timothée Aelure et Pierre Monge et promoteur de certaines innovations

d'abord comme un patriarche de Constantinople, saint et respecté, avant d'être destitué et chassé pour avoir anathématisé toutes les femmes, y compris la Vierge Marie. Décidé à se venger des Grecs, il établit sa propre religion qu'il part diffuser en Arménie où elle est bien reçue; il parle alors surtout du jeûne des samedis et dimanches de carême. Bientôt il se fait précéder dans ses voyages par un chien nommé Aladž, qui est finalement tué par un prêtre et en l'honneur duquel il établit un jeûne. Il construit également à Gag une église dans laquelle sont déposées les reliques d'un certain Serge qui avait vécu la vie monastique près de Dvin avant de mener des actions contre les Arabes qui avaient pris la ville et d'être exécuté après son arrestation. À un moment non précisé, Pierre devient patriarche d'Antioche et il introduit l'addition dans la liturgie, un culte particulier de la croix et le jeûne pour Aladž et pour Serge, avant d'être destitué par les cinq patriarches et anathématisé avec ses adeptes. On le retrouve en Arménie, dont il séduit le peuple, rejetant notamment le culte de la Mère de Dieu, puis en Géorgie où il impressionne par son luxe et sa morgue (bâton d'or, trône élevé, vêtement à longues manches). Arrivé dans le K'angar, il convoque le catholicos de Géorgie Michel pour le rallier à sa foi ou l'expulser. Michel, divinement conseillé, feint de lui obéir et se rend à son invitation, accompagné de ses évêques, de prêtres et de fidèles; tous se sont munis de pierres et, au signal de Michel qui a réussi à faire tomber Pierre de son trône à terre, ils le lapident et l'ensevelissent sous une masse de pierres; des apparitions diaboliques confirment que Pierre était vraiment un loup⁽¹²⁷⁾.

J'ignore à quel moment la tradition orale s'est fixée dans ce récit de facture médiévale, rempli d'anachronismes et d'invraisemblances. Il est bien question de rupture des Géorgiens et des Arméniens, mais dans un

liturgiques (l'addition, la récitation du credo dans la messe etc.); il est mentionné comme hérétique aux côtés de Nestorius et Eutychès dans les années 513-527 (W. H. C. FRIEND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972, pp 167-168, 188-190, 229), particulièrement dans le Formulaire d'Hormisdas du 25 mars 519 qui rappelle la condamnation de Nestorius, Eutychès et Dioscore à Chalcédoine «et nous leur adjoignons Timothée Aelure et... Pierre d'Alexandrie; nous condamnons encore Pierre d'Antioche et ses partisans» (cité dans F. X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris 1974 [Histoire des conciles œcuméniques, 3], p. 278). Je n'ai pas trouvé de mention d'une excommunication par un concile œcuménique avant le concile de Nicée II en 787.

(¹²⁷) Traduction partielle de cette légende, plus bas, pp. 258-260.

contexte qui n'est plus celui du *Livre des Lettres*. La rupture tire son origine de l'action délibérée et vindicative de Pierre le Foulon, chassé d'abord de la Ville impériale, banni ensuite par le concile de Chalcédoine (les cinq patriarches), propagandiste en Arménie de pratiques liturgiques hérétiques, heureusement lapidé par un catholicos géorgien Michel qui a bien existé⁽¹²⁸⁾ et par ses évêques: un loup satanique véritablement. La scène finale a pour théâtre le K'angar⁽¹²⁹⁾; la forteresse de Gag, citée dans le texte, existait bel et bien au X^e siècle, mentionnée dans les textes pour sa valeur stratégique qui s'accrut aux XI^e-XIII^e siècles⁽¹³⁰⁾; des raisons religieuses lui valaient encore grande renommée en raison de la présence d'une croix et d'une chapelle, dédiée à Serge le Stratélate et dont les Arméniens allaient attribuer l'édification au grand *vardapet* Mesrop⁽¹³¹⁾. Gag fut annexée en 1123 par le roi géorgien David⁽¹³²⁾.

Tout se passe donc comme s'il avait existé deux ruptures entre les Géorgiens et les Arméniens: l'une, à coup sûr historique mais mal documentée, intervenue au début du VII^e siècle et l'autre, grandement légén-

(128) MARTIN-HISARD, *Le christianisme* cit. (n. 44), pp. 1195-1196.

(129) POUR MELIKSET-BEG, *Gruzinskij izvod* cit. (n. 125), pp. 95 et 133, le territoire de l'ancien K'angar incluait la ville de Gag. Voir plus haut, n. 115.

(130) Gag est située dans une plaine aux confins orientaux de l'Utik', au sud de la Kura, pratiquement à son confluent avec l'Alstew, non loin du monastère arménien de Nor Getiv; la puissante forteresse, mentionnée dans les chroniques arméniennes et géorgiennes, tenait un carrefour routier stratégique entre Tbilisi, Ganja et Dvin et tiendrait son nom de son fondateur, le roi Gagik (989-1020).

(131) Les sources arméniennes situent à Gag, sur une hauteur, une croix miraculeuse dédiée à saint Serge et particulièrement efficace pour la délivrance des captifs; cette croix était liée à une chapelle abritant les reliques de Serge. Voir Kirakos qui bénéficia de la protection de la croix en 1238 (trad. BROSSET cit. [n. 118], p. 124), Vardan (trad. R. W. THOMSON, *The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 43 [1989], pp. 125-226: 215 § 85, mais aussi pp. 204, 206, 214). Sur Serge le Stratélate: P. PEETERS, *La passion arménienne de S. Serge Stratélate*, dans *id.*, *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, Bruxelles 1951 (Subsidia hagiographica, 27), pp. 25-36.

(132) *Vie du roi des rois David* cit. (n. 2), pp. 318-363: 344. Comme le signalait PEETERS, *La Passion* cit. (n. 131), p. 35, la tradition qui lie cette croix et Mesrob apparaît dans les synaxaires arméniens du XIII^e siècle: *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, publié et traduit par le Dr G. BAYAN, VI: *Mois de Aratz*, dans *Patrologia Orientalis* 19/I, Paris 1926, pp. 1-150 [897-1044]: 123 [1017] dans l'apparat critique de la l. 3.

daire, dans la seconde moitié du V^e, dont l'écho se retrouve dans la *Disputatio* et incidemment chez Uxtanēs, incrédule. Et pourtant ces deux ruptures n'en sont qu'une; les récits arméniens postérieurs à Uxtanēs et évoqués plus haut, qui parlent de destitution du catholicos et de lapidation de Pierre, mêlent bien à des éléments de la crise du VII^e siècle attestés dans le *Livre des Lettres* des éléments de la rupture du V^e, présents dans la tradition géorgienne; dans les deux cas le K'angar qui n'est pas sans liens avec le Gugark' contesté en 608 est le lieu où tout se consomme⁽¹³³⁾. De là la confusion entre l'évêque Pierre du début du VII^e et Pierre le Foulon au milieu du V^e siècle, confusion qui est le fait des seuls Géorgiens. Ils auraient vu en Pierre le Foulon l'inventeur d'une hérésie délibérément anti-grecque qu'il aurait vainement tenté d'imposer à Antioche et en Géorgie, mais qu'il aurait répandue et semée avec succès en Arménie, devenue sa véritable terre; il y aurait donc une hérésie proprement arménienne⁽¹³⁴⁾, instituée par Pierre le Foulon et définie jusqu'à présent moins par un contenu dogmatique que par des pratiques: l'addition, le jeûne d'Aladž – c'est-à-dire d'Aradžawor – plus ou moins confondu avec celui de Serge, des pratiques concernant la croix, des atteintes au culte de la Mère de Dieu⁽¹³⁵⁾. Pierre, avec son bâton couvert d'or et son trône élevé, se caractérise encore par sa prétention à dominer l'Église de Géorgie, affirmation intéressante pour une période – la seconde moitié du V^e siècle – qui a sans doute vu l'établissement d'un archevêque-catholicos à Mcxeta, dans la mouvance de l'Église d'Antioche⁽¹³⁶⁾.

Cette tradition géorgienne qui fait de Pierre le Foulon l'hérésiarque des Arméniens et dont on entend des échos en Géorgie comme en Arménie dès le X^e siècle peut sembler stupéfiante, et pourtant le rôle dévolu à Pierre le Foulon par les Géorgiens, au mépris de l'histoire, est corroboré par deux autres auteurs géorgiens, à la fin du X^e siècle et au XI^e siècle.

⁽¹³³⁾ Voir nn. 45 et 115.

⁽¹³⁴⁾ Les mots de monophysisme ou de monophysite ne sont jamais employés dans le *Récit sur Pierre le Foulon*, contrairement à ce qui est dit dans ALEKSIDZE, *Uxtanēs* cit. (n. 108), p. 404.

⁽¹³⁵⁾ Autant d'éléments qui se retrouvent dans les catalogues grecs d'erreurs des Arméniens au XI^e siècle.

⁽¹³⁶⁾ Sur cette question controversée: MARTIN-HISARD, *La Vie de Georges l'Hagiorite* cit. (n. 12), pp. 161-174.

* * *

Le sérieux du premier de ces auteurs est indiscutable; il s'agit du moine et traducteur géorgien Euthyme dit l'Hagiorite († 1025) qui traduisit sur le mont Athos, dans le monastère d'Iviron, un ensemble de textes grecs, désigné en 1031 dans le plus ancien manuscrit conservé sous le nom de *Nomocanon*, puis vers 1040 de *Nomocanon de Jean le Jeûneur et du sixième concile*⁽¹³⁷⁾, enfin ultérieurement de *Petit Nomocanon*⁽¹³⁸⁾. La traduction fut effectuée à la fin du X^e siècle, au plus tard en 1003⁽¹³⁹⁾. Le premier texte contenu dans le *Petit Nomocanon* est intitulé «Règle et disposition et *nomocanon* du sixième concile des soixante-huit saints pères qui se réunirent à Constantinople, la Nouvelle Rome, sous le pieux empereur Constantin petit-fils du fils d'Héraclius»⁽¹⁴⁰⁾; il contient la traduction des canons du concile *in Trullo*. Mais Euthyme ne s'est pas contenté de traduire son modèle grec, il lui a fait subir des modifications dans le nombre et l'ordre des canons selon des règles qui nous échappent et il a surtout dans bien des cas abrégé, développé ou complété leur contenu⁽¹⁴¹⁾. Cela apparaît bien dans le cas des canons géorgiens concernant les Arméniens.

Les quatre canons (32, 33, 56, 99) consacrés par le concile *in Trullo*

(137) Expression employée vers 1040-1042 par Georges l'Hagiorite dans la liste des traductions réalisées par Euthyme avant la mort de son père Jean en 1103: B. MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos*, dans *Revue des études byzantines* 49 (1991), pp. 67-142: 106⁵⁹⁵ et 108⁶¹⁴⁻⁶¹⁵.

(138) *Mcire sdžulisk'anoni gamosacemad moamzada* E. GIUNASVILMA [= Le Petit Nomocanon, édition préparée par E. GIUNASVILI], Tbilisi 1972; cité *Petit Nomocanon*. *Petit Nomocanon* s'oppose à *Grand Nomocanon* qui s'applique à la traduction du *Syntagma des Quatorze Titres* de 884 faite à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle par Arsène d'Iq'alto: édition citée plus haut n. 1.

(139) Après l'avoir d'abord daté de 1025-1028 (voir M. VAN ESBROECK, *Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions*, dans *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 4 [1988], pp. 72-107: 76-78), l'éditeur du *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), p. 4 retient maintenant la date de 1003 au plus tard (voir n. 137). Les éditeurs du *Grand Nomocanon* (cit. [n. 138], p. 92) datent la traduction du *Petit Nomocanon* de la fin du X^e siècle.

(140) *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), p. 15¹⁻⁵. Le sixième concile de 680-681, ou Constantinople III, réuni sous Constantin IV (668-685) englobe, pour le traducteur, la législation canonique du concile Quinisexte, dit *in Trullo*, réuni en 691-692 sous Justinien II.

(141) VAN ESBROECK, *Euthyme l'Hagiorite* cit. (n. 139), pp. 76-78, qui s'appuie sur E. GIUNASVILI, *Ekvtime mtac'midlis k'anonik'uri k'rebuli mcire sdžulisk'anoni*

à la dénonciation d'usages explicitement suivis par les Arméniens⁽¹⁴²⁾ ont tous été traduits par Euthyme avec une numérotation en partie différente (respectivement 32, 34, 17, 82) et quelques changements, sensibles surtout dans le canon grec 56 (canon géorgien 16) sur la tyrophagie des Arméniens les samedis et dimanches de Carême, qui est longuement développé dans sa traduction géorgienne; il souligne ainsi le fait que les Arméniens mettent sur le même plan en matière de jeûne produits laitiers, poisson et vin et il rappelle énergiquement que l'abstinence de produits laitiers est totale les jours de jeûne, mais que celle de poisson, vin et huile peut être levée dans certains cas comme la maladie; ce sont là des considérations dont le *Récit sur Pierre le Foulon* attribuait l'origine à Pierre. Plus remarquable cependant sont les quatre canons dans lesquels Euthyme a introduit les Arméniens alors qu'ils n'étaient pas mentionnés dans le texte grec⁽¹⁴³⁾.

C'est le cas du canon grec 27 (devenu 83) qui impose au clergé le port d'un vêtement décent⁽¹⁴⁴⁾. Euthyme y a introduit un bref passage sur le clergé arménien qui célèbre la liturgie sans les vêtements liturgiques requis⁽¹⁴⁵⁾. Les trois autres canons sont plus intéressants pour notre propos. Le canon grec 81 se bornait à rappeler en quelques lignes l'anathème frappant ceux qui, «en certains endroits» utilisaient l'addition au *Trisagion*, invention d'un «hérétique inique»⁽¹⁴⁶⁾; sous le n° 33 Euthyme précise, justifie et développe en 41 lignes cette condamnation qui frappe maintenant au premier chef les Arméniens:

Nous avons encore appris que dans le pays d'Arménie et dans certains autres lieux, dans l'hymne «Saint Dieu», on ajoute «Saint immortel qui a été crucifié pour nous, aie pitié de nous», ce qui se dit dans leur langue *xačecar*, ce que les saints pères réunis à Chalcédoine ont exclu de l'hymne divin, avec celui qui l'inventa et le disait, car c'est étranger à la règle du

[= Le Petit Nomocanon, recueil canonique d'Euthyme l'Hagiorite], dans *Macne*, 47 (1969), pp. 201-214.

(142) Voir plus haut, pp. 216-217.

(143) Notons que le jeûne d'*arağawor* est évoqué dans une addition au canon grec 55 (canon géorgien 17) comme une pratique des «hérétiques jacobites» sans aucune mention des Arméniens.

(144) *Concile in Trullo* cit. (n. 14): éd. JOANNOU, p. 158; éd. NEDUNGATT, p. 102.

(145) *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), pp. 75-77; l'addition est p. 77¹⁻¹⁰; elle s'applique aux prêtres et aux diacres et rappelle plus précisément que, tel un guerrier par ses armes, l'évêque se reconnaît par le port de trois vêtements liturgiques: *sticharion*, *epitrachelion*, *phelônion*.

(146) Voir le texte cité n. 87.

culte et l'hérétique Pierre le Foulon qui disait cette parole a été anathématisé parce qu'il ajoutait une quatrième personne et séparait d'une part le Fils de Dieu qui est force charnelle de Dieu et d'autre part le crucifié; il dit que l'un est puissant et l'autre est crucifié, ou encore ce mauvais considère comme passible la sainte Trinité et dit que le Père et l'Esprit furent crucifiés avec le Fils. Que soient anathématisés un tel blasphème et celui qui l'énonce. Car on sait que «Saint Dieu» ne s'adresse pas uniquement au Fils, mais à la sainte Trinité comme en témoigne le saint et théophore Athanase; et le bienheureux Basile et Grégoire le Théologien et tous les saints pères témoignent aussi que les saints chérubins nous annoncent comme trois fois sainte par essence la divinité trishypostatique et ils expriment par une seule domination une seule substance et seigneurie de la sainte Trinité; de même l'hymne «Saint Dieu» est une image pour la sainte et trishypostatique Trinité. Grégoire le Théologien dit que «Un est le saint des saints que les séraphins couvraient et ils chantaient avec crainte le *Trisagion*, qui rassemble seigneurie et divinité en un seul»; et depuis le début cette hymne du saint *Trisagion* a été ainsi définie par les saints apôtres et les saints pères; et les 630 pères qui se sont réunis à Chalcédoine, éclairés par le Saint Esprit ont ainsi proclamé comme d'une seule voix à trois reprises «Saint Dieu, saint fort, saint immortel, aie pitié de nous». Maintenant donc nous sommes fermes nous aussi dans cette foi et si quelqu'un ose introduire, dans l'église ou ailleurs, cette parole dans l'hymne «Saint Dieu», s'il enfreint la règle de l'orthodoxie alors qu'il appartient au clergé, qu'il soit retranché du sacerdoce; s'il est moine ou laïc, qu'il soit exclu de l'église et de la communion et compté au nombre des hérétiques⁽¹⁴⁷⁾.

L'expression «ce qui se dit dans leur langue *xačecar*» confirme que le canon vise essentiellement les Arméniens, les seuls à être explicitement cités dès le début. «L'hérétique inique» est nommément dénoncé: Pierre le Foulon; et Euthyme précise les implications théologiques de la formule qu'on lui doit: Quaternité divine au lieu de Trinité⁽¹⁴⁸⁾ ou, encore, théopaschisme. Mais il oppose aussi au contenu de l'addition des arguments empruntés aux pères grecs comme s'il entendait armer de futurs lecteurs⁽¹⁴⁹⁾. Le canon grec, ainsi recentré sur les Arméniens et rattaché à un hérétique notoire, prend donc la forme d'une mise en garde polémique à l'usage des Géorgiens, dans le contexte d'un possible danger.

(147) *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), pp. 47-48.

(148) Les Arméniens, adeptes de Pierre, sont donc bien des adversaires de la Trinité: voir plus haut, n. 83.

(149) Voir plus bas, pp. 256-257.

La même remarque s'applique à la transformation du canon grec 82 qui prescrivait en quelques lignes et sans précision de lieu la représentation réaliste du Christ pour une meilleure compréhension de son économie⁽¹⁵⁰⁾. Énoncé en version géorgienne sous le n° 68, le canon est devenu le plus développé du *Petit Nomocanon*: plus de cinq pages⁽¹⁵¹⁾. De ce texte trop long pour être intégralement cité voici le début:

Il est encore arrivé à nos oreilles que dans le pays d'Arménie on ne reçoit pas la représentation des saintes et vénérables images et qu'on ne vénère pas non plus l'image de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ incarné pour nous ni <celles> de notre très sainte et superbénie Dame, la Mère de Dieu et toujours vierge Marie, des autres saints archanges, apôtres, martyrs et de tous les saints, car de même que l'impie Pierre le Foulon enseigna le *xačecar*, de même aussi il sema au milieu d'eux cette mauvaise hérésie. Mais il nous est particulièrement très pénible d'entendre cette impiété. Et sur ce sujet nous disons donc et décrétons...⁽¹⁵²⁾

À partir de la célèbre formule de saint Basile, intégrée à l'*horos* du concile de Nicée II⁽¹⁵³⁾: «L'honneur rendu à l'image remonte à son prototype», le canon expose alors les fondements du culte des images, en fournissant à ses lecteurs tous les éléments d'une argumentation, avant de s'élargir au culte de la croix et des reliques et de s'achever par un exposé de foi iconodoule dont je n'ai pu trouver de modèle grec:

Telle est la foi droite établie par les saints apôtres et les pères théophores:

«Nous croyons en un seul Dieu glorifié en Trinité et nous vénérons et embrassons la croix et l'image du Christ Fils de Dieu qui a pris chair pour nous et nous honorons les images de tous les saints, de la sainte Mère de Dieu, des saints anges, des saints apôtres, prophètes, martyrs, chefs de prêtres et pères, et que soient anathèmes ceux qui ne suivent pas cette foi.

Ceux qui osent appeler idoles les saintes images qu'ils soient liés et anathèmes et séparés de Dieu; que tous les hérétiques et ennemis de l'orthodoxie soient anathèmes.

⁽¹⁵⁰⁾ *Concile in Trullo* cit. (n. 14): éd. JOANNOU, pp. 218-220; éd. NEDUNGATT, pp. 162-164.

⁽¹⁵¹⁾ *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), pp. 63-68.

⁽¹⁵²⁾ *Ibid.*, p. 63¹⁰⁻²⁰.

⁽¹⁵³⁾ Sur le culte des images, voir le récent ouvrage de G. DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris 2007 (Bibliothèque illustrée des Histoires).

Que le Seigneur Dieu donne sa grâce et sa bénédiction à tous les justes laudateurs et justes énonciateurs de sa parole de vérité et qu'éternelle soit leur mémoire par l'intercession de notre très sainte dame, la Mère de Dieu et toujours vierge Marie, et de tous les saints. Amen»⁽¹⁵⁴⁾.

Euthyme a donc relu le canon grec sur la représentation du Christ à la lumière de la crise des images, close depuis près d'un demi-siècle dans l'Empire byzantin, pour l'appliquer aux seuls Arméniens. De récentes manifestations d'iconoclasme en Arménie peuvent l'expliquer⁽¹⁵⁵⁾, mais on notera l'affirmation selon laquelle la diffusion de l'hérésie iconoclaste chez les Arméniens est due à Pierre le Foulon qui, «de même qu'il enseigna le *xačecar*, la sema au milieu d'eux».

Les deux pratiques arméniennes dénoncées ici et liées à Pierre le Foulon sont celles-là même dont nous avons constaté la présence dans les canons 15 et 19 du concile de 1103; à cette dernière date il n'a pas semblé nécessaire de lier l'iconoclasme aux Arméniens; ce devait être un fait connu.

Un dernier canon du concile *in Trullo*, le canon grec 95 sur la réintégration des hérétiques, a encore été adapté par Euthyme comme n° 80. Le court exposé grec sur les trois modes de réintégration des hérétiques qui ajoutait à la simple onction et au second baptême la réintégration par communion pour les adeptes des hérésies christologiques⁽¹⁵⁶⁾ est remplacé par le texte d'un rituel de réintégration par communion, sans la partie initiale contenant les anathèmes que le converti doit prononcer, ce qui est normal puisque ces anathèmes varient selon les hérésies rejetées; ce rituel est donc exactement parallèle à celui de l'*Euchologe de la Grande Église de 1037* et à sa variante antérieure que constitue l'*Euchologe Barberini*⁽¹⁵⁷⁾. En voici le texte⁽¹⁵⁸⁾:

⁽¹⁵⁴⁾ *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), p. 68³⁻¹².

⁽¹⁵⁵⁾ Sur l'iconoclasme reproché aux Arméniens au X^e siècle, voir S. DER NERSESSIAN, *Image worship in Armenia and its opponents*, dans *Armenian Quarterly* 1 (1946), pp. 67-81 [rééd. dans EAD., *Études byzantines et arméniennes*, I, Louvain 1973, pp. 379-403 et 405-415: 410-411 et n. 33]; le catholicos Vahan fut déposé en 969 par un concile réuni à Ani parce qu'il avait introduit les images dans les églises à la façon des Géorgiens; les Arméniens préféraient le culte de la croix au culte grec et géorgien des images, jugé chalcédonien.

⁽¹⁵⁶⁾ Voir plus haut, n. 22.

⁽¹⁵⁷⁾ Rituel de l'*Euchologe Barberini*: éd. PARENTI – VELKOVSKA cit. (n. 25), pp. 151-153; de l'*Euchologe de 1037*: éd. ARRANZ cit. (n. 25), pp. 262-265.

⁽¹⁵⁸⁾ *Petit Nomocanon* cit. (n. 138), pp. 71-74.

Ceux qui se convertissent de l'hérésie et viennent à l'Église catholique et s'unissent au camp des orthodoxes, il faut les accueillir ainsi.

Les ariens, les macédoniens, les navatiens qui s'appellent eux-mêmes purs, les quatuordécimains, les *aristeroi*, les apollinaristes, les nestoriens, les jacobites parmi lesquels il y a les Arméniens, et les marcianites et les valentiniens et leurs semblables qui reviennent de ces hérésies⁽¹⁵⁹⁾, nous les accueillons ainsi, à savoir anathématisant les hérésies dans lesquelles ils étaient et toutes les hérésies que l'Église catholique ne reçoit pas. Et ils viennent pendant une semaine à l'église en jeûnant et en priant⁽¹⁶⁰⁾.

Puis l'archiprêtre ou le prêtre prononce sur eux une prière et oint du saint myron le front, les yeux, les narines, la bouche, les oreilles et les paumes et il dit intérieurement: «Sceau du don du Saint-Esprit»⁽¹⁶¹⁾.

Le prêtre les place devant le saint autel⁽¹⁶²⁾ et leur dit: «Dites: "Anathème à l'hérésie de laquelle nous revenons et tous ses chefs et tous ceux qui la suivent et la confessent avec lui, car nous renonçons à cette hérésie et à toute autre hérésie et nous confessons la sainte Trinité consubstantielle selon l'instruction des saints pères qui ont énoncé justement cette parole de vérité"».

Et, seul ou nombreux, ils confirment sur chaque point.

Ensuite l'archiprêtre ou le prêtre dit encore à trois reprises: «Crois-tu en la sainte Trinité consubstantielle?».

Et le converti lui répond: «Oui, je crois au Père, au Fils et à l'Esprit saint». Et s'il ne connaît pas la langue, le parrain fera la réponse et il la prononcera en traduction.

Ensuite il incline la tête et l'archiprêtre ou le prêtre lui pose la main sur la tête et fait cette prière:

«Dieu notre Sauveur qui veux que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité, accueille ton serviteur – il dit son nom – qui revient à peine de l'erreur de l'hérésie et désire venir à la connaissance de ta vérité; et toi tu as dit: "J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de ce troupeau; elles aussi doivent venir à moi et elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur (Jn 10, 16)"; toi donc, bon et clément pasteur⁽¹⁶³⁾, fais-le paître dans la gloire de la

⁽¹⁵⁹⁾ Les deux Euchologes grecs distinguent tous ces hérétiques; ils traitent d'abord ceux qui sont réintégrés par onction (essentiellement les ariens, macédoniens ou pneumatomaques, novatiens, quatuordécimains et apollinaristes), ceux qui sont réintégrés par communion seulement (nestoriens et eutychiens), ceux qui sont baptisés (eunomiens, montanistes, manichéens et sabelliens).

⁽¹⁶⁰⁾ Dans les Euchologes grecs: «Tout d'abord, s'ils veulent venir à la foi orthodoxe, ils doivent jeûner pendant dix ou quinze jours et s'adonner matin et après-midi à la prière, en apprenant les psaumes comme des catéchumènes et alors ils deviennent dignes de la foi orthodoxe».

⁽¹⁶¹⁾ Cette phrase est propre au rituel d'Euthyme.

⁽¹⁶²⁾ En grec: devant la piscine baptismale.

⁽¹⁶³⁾ «Bon et clément pasteur» est une addition d'Euthyme.

vérité de ta connaissance, selon l'instruction de tes saints et glorieux apôtres et rends-le digne du sceau du divin mystère⁽¹⁶⁴⁾ et fais venir pleinement sur lui ton Esprit saint et rends-le digne de participer à ton corps et à ton sang vénérables et manifeste-le pleinement comme ton serviteur afin qu'il soit lui aussi compté dans ton troupeau à la gloire et grande louange de ta bonté⁽¹⁶⁵⁾; car à toi est le règne, la puissance et la gloire du Père, du Fils et de l'Esprit saint, maintenant et toujours et dans l'éternité. Amen».

Ensuite il l'oint du myron comme les nouveaux baptisés, comme il est écrit plus haut, et il dit: «[Chrême]⁽¹⁶⁶⁾: ton saint nom, Seigneur Christ notre Dieu, est renouvelé sur... – l'archiprêtre dit le nom de l'homme – <qui> a été oint du sceau de l'Esprit saint au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint».

Ensuite il prononce encore cette prière:

«Seigneur notre Dieu qui as daigné faire de ce frère – il le nomme – ton parfait serviteur par la foi en toi de l'orthodoxie et par l'onction du saint myron, toi, Seigneur de tous, affermis en son cœur la vraie foi et fais-le croître en justice et orne-le de toutes tes grâces. Car béni <et> exalté est ton nom très vénérable et si beau, Père, Fils et Esprit saint, maintenant et toujours et dans l'éternité d'éternité. Amen».

Et après cela il lui donne la communion et lui ordonne de ne pas manger de viande ni se laver le visage pendant sept jours mais de rester pendant une semaine comme des nouveaux baptisés et de communier et le huitième jour le prêtre prend de l'eau, lui lave le visage de sa main et dit: «Tu es illuminé, tu es purifié, tu es lavé au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, maintenant et toujours et à jamais. Amen⁽¹⁶⁷⁾».

Mais pour les pauliciens, les manichéens, les eunomiens qui ont été baptisés par une seule immersion dans l'eau et les montanistes impurs et les sabelliens qui proclament l'identité du Père et du Fils et font de nombreuses mauvaises autres choses, et les autres mauvais hérétiques tels que les *k'uk'ubrik'ni*⁽¹⁶⁸⁾ et leurs semblables qui en procèdent, nous accueillons ceux qui se convertissent comme des païens et le premier jour nous les faisons chrétiens et le troisième nous prononçons les prières des catéchumènes et des serments sur eux en soufflant à trois reprises dans la

(164) «Mystère» au lieu de «myron» que l'on retrouve dans la *taxis* d'Arsène, traduite plus bas, p. 262, avec addition de la communion.

(165) Bonté, au lieu de grandeur; voir aussi la *taxis* d'Arsène, plus bas, p. 262.

(166) Dans le texte un seul mot *nelsacxebeli* qui signifie chrême; il faut peut-être plutôt comprendre une forme de *nelsacxebelis-cxebaj*, oindre: «je t'oins» ou «sois oint».

(167) Les textes grecs disent seulement que le converti doit se laver le huitième jour et il n'est pas question du prêtre.

(168) *K'uk'ubrik'ni* ou *k'uk'up'rik'ni* ou *k'ok'op'rik'ni* sont, me semble-t-il, les adeptes de *Koubrikos*, mentionné avec Mani dans l'*Euchologe Barberini* § 14 (ed. PARENTI – VELKOVSKA cit. [n. 25], pp. 153-154), et dont le texte grec détaille les livres ainsi que les anathèmes écrits auxquels ils sont astreints.

bouche et les oreilles et nous leur enseignons la foi droite et nous leur prescrivons de venir fréquemment à l'église et d'écouter les saintes écritures et ensuite nous les baptisons complètement.

Tel sont l'*ordo* et le rite pour ceux qui se convertissent de l'hérésie à l'orthodoxie.

Il y a d'étroites parentés entre le texte d'Euthyme et ceux de l'Euchologe de la Grande Église⁽¹⁶⁹⁾; mais le rituel d'Euthyme est le seul à nommer explicitement les Arméniens au début et à en faire un groupe particulier dans l'ensemble dit des jacobites; aucune version de l'Euchologe de la Grande Église ne leur prête d'attention particulière et l'on peut se demander si cette mention est une addition d'Euthyme à son modèle grec.

On ne saurait affirmer qu'Euthyme connaissait la tradition qui lie les pratiques arméniennes à Pierre le Foulon et qui date son anathématisation du concile de Chalcédoine. Mais il en fait tout de même et sans explication le semeur en Arménie d'au moins deux mauvaises graines, le *xačecar* et l'iconoclasme; ce faisant il rapporte implicitement au milieu du V^e siècle le début de l'émergence des hérétiques arméniens qu'il n'appelle pas *xačecarni*, comme le fera un siècle plus tard le concile géorgien de 1103.

* * *

Un second auteur géorgien attire lui aussi l'attention sur Pierre le Foulon, tout en manifestant une étrange tendance à mélanger les époques. Son œuvre est un court traité transmis sous le titre «De la séparation des Géorgiens et des Arméniens» et attribué à «notre saint père Arsène, catholicos de Mxeta qui était originaire de la région du Samcxé, de Sapara»⁽¹⁷⁰⁾. L'identité de l'auteur et la date du traité prêtent depuis longtemps à discussion: s'agit-il d'Arsène I^{er} dans la

⁽¹⁶⁹⁾ Même si Euthyme associe dans un même rituel d'intégration des hérétiques distingués par les Euchologes: voir n. 159.

⁽¹⁷⁰⁾ Arseni Sapareli, *Ganq'opisatws kartvelta da somexta, t'ekst'i k'rit'ik'ulad daadgina, gamok'vleva da k'oment'arebi daurto* Z. ALEKSIDZEM [= Arsène de Sapara, Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens, texte critique, étude et commentaire par Z. ALEKSIDZE], Tbilisi 1980. L'édition du texte, divisé en 17 paragraphes, est citée Arsène éd.; son commentaire ALEKSIDZE, *Arsène*. On en trouvera un bref compte-rendu dans J.-P. MAHÉ, *Une nouvelle édition de la chronique d'Arsène*, dans *Revue des études arméniennes* 15 (1981), pp. 485-486. Voir maintenant la traduction de ce texte dans *Revue des études arméniennes* 32 (2010), pp. 59-132, par Z. Aleksidze et J.-P. Mahé, parue après la rédaction de cet article.

seconde moitié du IX^e siècle, d'Arsène II dans la seconde moitié du X^e ou d'un pseudo-catholicos aux dates variant entre le VII^e et le XIV^e siècle, avec toutefois une préférence pour la période fin IX^e-fin X^e siècle? Le dernier éditeur du texte, Z. Aleksidze, situe la rédaction entre la seconde moitié du XI^e siècle et le début du XII^e(¹⁷¹); J.-P. Mahé qui a consacré à Arsène de Sapara un de ses séminaires de la IV^e Section de l'École Pratique des Hautes Études (Paris) reviendra sans doute sur cette question dans une étude, avec traduction, qui est annoncée(¹⁷²). Pour ma part, n'ayant pas exploré la question, je m'en tiendrai à la seconde moitié du XI^e siècle, même si, pour des raisons contextuelles, la première moitié du XI^e siècle, voire la fin du X^e me semble plus plausible et nous ramène de surcroît vers les régions sensibles du sud-ouest de la Géorgie où se trouve Sapara, dans le Samcxe.

Après un Credo qui expose «la foi droite en la Trinité» et précise que le Christ est mort «en réalité et pas en apparence, dans sa nature humaine»(¹⁷³), l'auteur énonce son propos qui est d'étudier «la raison pour laquelle les Arméniens ont rejeté l'orthodoxie»(¹⁷⁴); ce qui passe d'abord par un récit «de la séparation des Arméniens d'avec les Géorgiens»(¹⁷⁵); ce récit occupe cinq paragraphes (4 à 8) d'une œuvre qui en contient dix-sept. Le paragraphe 4 rapporte comment, à la faveur des manigances des Perses dont ils étaient devenus tributaires, les Arméniens, qui au début du V^e siècle étaient en union avec les Grecs et fermement établis dans «la foi que leur avait enseignée Grégoire le Parthe»(¹⁷⁶), basculèrent au concile de Dvin, sous le catholicos Nerse (= Nersès II, 548-557), dans le rejet de Chalcédoine(¹⁷⁷). Ce qu'apprenant le catholicos de Mcxeta K'iron(¹⁷⁸), une dispute, qui occupe le para-

(¹⁷¹) ALEKSIDZE, *Arsène* cit. (n. 170), pp. 15-68, en se fondant notamment sur l'emploi de certains termes et la concordance de certains passages avec des sources arméniennes.

(¹⁷²) En 1985, J.-P. Mahé considérait Arsène comme appartenant «plutôt à la première moitié du XI^e siècle» (MAHÉ, *Une nouvelle édition* cit. [n. 170]), mais en 1995 il le situe «au plus tôt dans la seconde moitié du XI^e siècle» (ID., *La rupture* cit. [n. 57], p. 949). Voir n. 170.

(¹⁷³) Arsène éd. cit. (n. 170), § 1, pp. 77-78.

(¹⁷⁴) *Ibid.*, § 2, p. 78⁷: la raison, immédiatement et brièvement énoncée en 8 lignes, est l'action des «deux loups enragés» (*ibid.* p. 78¹¹⁻¹²) que furent Eutychès et Dioscore.

(¹⁷⁵) *Ibid.*, § 3, p. 78¹⁹⁻²⁰.

(¹⁷⁶) *Ibid.*, § 3, p. 78²²⁻²³.

(¹⁷⁷) *Ibid.*, § 4, pp. 79⁵-81¹⁴.

(¹⁷⁸) *Ibid.*, § 5, pp. 81¹⁵-82²²; à côté du catholicos des Géorgiens K'iron et

graphe 5, éclata entre les Géorgiens et les Arméniens; elle commença «sous le catholicos Nerse et à sa mort» et continua sous Abraham⁽¹⁷⁹⁾, les Arméniens confirmant alors leur rejet de Chalcédoine⁽¹⁸⁰⁾. Par la suite, sous le catholicos Komitas (611/615-628) qui rallia les Hères et le Siwnik', la néfaste action de Jean Mayragomec'i commença à se déployer⁽¹⁸¹⁾. Et l'auteur souligne encore, au paragraphe 7, le rejet par la Géorgie de tout lien ecclésiastique avec les Arméniens⁽¹⁸²⁾. Ceci est la dernière allusion du *Traité* d'Arsène à la Géorgie et aux Géorgiens. L'auteur fait alors un saut dans le temps pour signaler au paragraphe 8, et sans la moindre transition, la tenue du concile de Manazkert en 726 par le catholicos Jean d'Awjun, concile qui confirma l'emploi de vin pur et de pain sans levain dans l'eucharistie⁽¹⁸³⁾, manière sans doute pour l'auteur de montrer que l'hérésie est désormais bien ancrée en Arménie.

Ayant ainsi satisfait à la première partie de son propos qui était de rapporter la rupture des Arméniens avec les Géorgiens, l'auteur revient à la question de leur rejet plus général du chalcédonisme, remontant pour ce faire au concile de Dvin⁽¹⁸⁴⁾ et évoquant les conflits entre chalcédoniens et antichalcédoniens en Arménie et les relations avec Byzance jusqu'à la mort, au milieu du VII^e siècle de Jean Mayragomec'i, le «vieux chien, l'impudent et le corrupteur de l'Arménie», dont les disciples «furent chassés et dispersés dans toute l'Arménie, ici et là, dans les villes et les villages, pour la corruption de tous jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à présent»⁽¹⁸⁵⁾.

Dans la pensée de l'auteur, la double rupture des Arméniens avec les Géorgiens et avec Byzance marque l'abandon par eux de la foi de saint Grégoire et le reniement de tous leurs liens ecclésiastiques, ce qui les conduit à s'entre-dévorer. Ainsi s'accomplissent, pour Arsène, deux célèbres visions prophétiques, mises en circulation par la tradition

partageant ses idées sont mentionnés Abas, catholicos des Hères, et Grégoire, évêque du Siwnik'.

⁽¹⁷⁹⁾ *Ibid.*, p. 82⁷⁻¹⁰. Sans que ce soit dit clairement, le texte semble admettre qu'Abraham (607-611/615) aurait succédé directement à Nersès II (548-557); la querelle s'aggrave à cause des discussions sur le siège de Curt'av/C'urtaw.

⁽¹⁸⁰⁾ *Ibid.*, p. 82¹⁵⁻²². Ce qui fait référence au concile de 607.

⁽¹⁸¹⁾ *Ibid.*, § 6, pp. 82²³-83²⁵.

⁽¹⁸²⁾ *Ibid.*, § 7, p. 84⁴⁻¹¹.

⁽¹⁸³⁾ *Ibid.*, § 8, pp. 84¹²-85³; voir plus haut, n. 106.

⁽¹⁸⁴⁾ *Ibid.*, § 9, pp. 85⁶-86²².

⁽¹⁸⁵⁾ *Ibid.*, § 10-17, pp. 86²³-93¹³, et notamment p. 93¹¹⁻¹³.

arménienne dans la seconde moitié du V^e siècle, celle de Grégoire l'Illuminateur⁽¹⁸⁶⁾ et celle du catholicos saint Sahak⁽¹⁸⁷⁾, deux textes traduits en géorgien avant les IX^e-X^e siècles⁽¹⁸⁸⁾.

Arsène de Sapara a utilisé largement la *Narratio* arménienne dont une traduction géorgienne, assez abrégée, circulait déjà au X^e siècle⁽¹⁸⁹⁾, tout en suivant un plan différent⁽¹⁹⁰⁾. Comme la *Narratio* cependant, Arsène a gommé les ruptures juridiques de 607-608 pour faire du concile de Dvin en 555 le moment décisif du ralliement des Arméniens à l'antichalcédonisme, avec adoption de sa traduction liturgique, l'addition. Mais il innove dans le traitement du concile. Une mention du concile reste proche de la *Narratio* et se borne à parler de l'adoption du monophysisme et de l'addition désignée ici sous sa forme arménienne translittérée:

(186) *Ibid.*, § 7, pp. 83-84. La vision de Grégoire et son interprétation se trouvent aux § 740-753 du livre d'Agathange (*Agathangelos, History of the Armenians*, Translation and Commentary by R. W. THOMSON, Albany 1976, pp. 241-293). Grégoire voit des troupeaux de chèvres noires devenir des brebis à la toison blanche resplendissante après avoir traversé une rivière; plus tard ces brebis donnent naissance à d'innombrables agneaux qui se multiplient, mais la moitié d'entre eux, traversant la rivière, se transforment en loups qui attaquent les troupeaux avant d'être la proie d'un feu céleste tandis que les agneaux dotés d'ailes rejoignent les armées célestes. Comme dit l'interprète de la vision: «In times to come there will be impious ones who depart from the truth... and from lambs they will become wolves who will slaughter the holy lambs... and (will cause) confusion for the people... Those who will have the intentions of wolves or commit their capacious deeds will be handed over to unquenchable fire».

(187) La complexe vision de saint Sahak (avec un trône sur lequel se trouvent un manteau et un globe d'or) annonce la fin de la royauté arsacide et la fin de la tradition héréditaire du sacerdoce dans la famille de saint Grégoire; elle se trouve au § 17 de l'*Histoire de Łazar P'arp'ec'i: The History of Łazar P'arp'eci*, translated by R. W. THOMSON, Atlanta 1991 (Columbia University Program in Armenian Studies, 4), pp. 65-72.

(188) TARCHNISVILI, *Geschichte* cit. (n. 6), p. 380-383; ALEKSIDZE, *Arsène* cit. (n. 170), pp. 148-149.

(189) La *Narratio* a été traduite en géorgien sous le nom de *Patimoniti*, transcription géorgienne du mot arménien *Patmut'iwn* qui signifie Histoire, *Narratio*, *Diégèsis*. elle est citée au X^e siècle dans la *Disputatio* d'Euthyme Grdzelis et Sosthène dans un passage où Sosthène maudit Euthyme parce qu'il enseigne le *Patimoniti* et s'en sert comme d'une arme contre la religion arménienne (TARCHNISVILI, *Geschichte* cit. [n. 6], p. 481). Voir aussi GARITTE, *Narratio* cit. (n. 55), pp. 401-402, 406-415, 443-445.

(190) *Ibid.*, pp. 375-378; ALEKSIDZE, *Arsène* cit. (n. 170), pp. 58-68; MAHÉ, *La rupture* cit. (n. 57), p. 950.

Ils dirent une seule nature du Verbe Dieu et de la chair et ils professèrent le Christ crucifié et mort dans son corps et en sa nature immortelle, – c'est-à-dire qu'ils ajoutèrent à «Saint Dieu» «crucifié», c'est-à-dire *xačecari*, selon la parole de Pierre d'Antioche, qui avait la maladie de Sabelius – et ils décrétèrent avec anathème de se séparer de la foi droite⁽¹⁹¹⁾.

Mais une autre mention va plus loin en ajoutant au *xačecar* le jeûne d'*Aradžori* et en soulignant combien le monophysisme porte atteinte à la Mère de Dieu:

Ils firent un concile dans la ville de Dvin et ils ajoutèrent *xačecar* – c'est-à-dire qu'ils ajoutèrent «crucifié» dans le *Trisagion* et ils attribuèrent la passion à la nature impassible de la divinité, la mort à l'immortel – et ils se séparèrent de la foi droite et véritable et devinrent des étrangers et ils se coupèrent de la sainte et glorieuse église apostolique catholique qui est la tête de la foi et la mère de tous les croyants, selon la parole adressée au saint apôtre Pierre par le Seigneur: «Sur toi reposera fermement ma foi». Par leurs péchés ils devinrent véritablement étrangers à la Mère de Dieu et ils instituèrent aussi à Dvin l'*Aradžori*, en disant: «C'est le premier jour de notre foi». Et ils ajoutèrent encore le mal au mal et se perdirent volontairement eux-mêmes, car ils ne se rallièrent pas au concile de Chalcédoine et s'éloignèrent complètement de la face de Dieu⁽¹⁹²⁾.

Mais plus importante encore est le lien curieusement établi entre Pierre le Foulon et le concile de Dvin et le schisme de 555. En effet, reprenant la tradition du *Livre des Lettres* et de la *Narratio* qui faisait venir à Dvin des monophysites en mal d'évêques, comme Abdišoj, ce qui conduisait Nersès à tenir un concile et à les consacrer⁽¹⁹³⁾, le *Traité* fait figurer Pierre le Foulon parmi les huit compagnons d'Abdišoj⁽¹⁹⁴⁾ et il souligne son rôle en prêtant aux Géorgiens du catholicos K'iron les propos suivants:

Saint Grégoire nous a transmis de Grèce la foi et vous vous avez abandonné sa sainte confession pour obéir à Abdišoy le Syrien et à d'autres mauvais hérétiques et vous avez troublé la louange des séraphins dans le *Trisagion* et vous avez prêché la croix et la passion dans la sainte Trinité incorporelle et indicible, comme les sabelliens; vous vous êtes faits les disciples de maîtres mauvais et vous ne respectez pas la foi de saint

(191) Arsène éd. cit. (n. 170), § 9, p. 86¹²⁻¹⁵. Voir plus haut, n. 61, le texte parallèle de la *Narratio*.

(192) *Ibid.*, § 4, pp. 80¹⁹-81².

(193) Voir plus haut, p. 206 et nn. 38-39.

(194) *Ibid.*, § 4, p. 80¹²⁻¹⁶.

Grégoire et vous avez attribué la passion à la Trinité impassible, comme Pierre le Foulon d'Antioche vous l'a transmis⁽¹⁹⁵⁾.

Ainsi pour Arsène, Pierre le Foulon, encore dit Pierre le Loup et auteur de livres hérétiques⁽¹⁹⁶⁾, est venu personnellement en Arménie et il a transmis directement aux Arméniens son hérésie, monophysisme et théopaschisme, attentatoire à la dignité de la Mère de Dieu, ainsi que certaines pratiques liturgiques, *xačecar* et jeûne d'*Aradžori*. Autant d'affirmations qui font écho à Euthyme et à la tradition populaire. Cependant en dénonçant Pierre comme l'hérésiarque des Arméniens au concile de Dvin, l'auteur se trouve dans une contradiction chronologique d'autant plus difficile à résoudre qu'il la complique encore en situant immédiatement après le concile de Dvin le début de la contestation géorgienne contre les innovations apportées par Pierre: sous sa plume K'iron devient en effet étrangement contemporain à la fois de Nersès et d'Abraham⁽¹⁹⁷⁾; en bonne logique Pierre le Loup ne peut apparaître lui aussi que comme un contemporain de ces deux catholicos. Peut-être faut-il voir dans cet exercice chronologique difficile une explication de la confusion établie dans la tradition populaire entre Pierre d'Antioche et l'évêque Pierre. Uxtanès que l'on peut supposer bon connaisseur de l'histoire de son Église s'en étonne justement; il est possible que les références historiques des Géorgiens à propos de leur voisin aient été particulièrement floues et indécises!

* * *

Ainsi depuis la rupture arméno-géorgienne de 608 que le *Livre des Lettres* permet de reconstituer dans la foulée du rejet officiel du chalcédonisme en 607, l'attitude des Géorgiens à l'égard de leurs voisins n'a cessé d'évoluer. L'indifférence ou l'ignorance des premiers temps s'est transformée dans le courant du IX^e siècle – peut-être avec le changement même de l'Église arménienne amorcée par Jean d'Awjun au VIII^e siècle – en une franche hostilité et une dénonciation dont on trouve l'expression au X^e et au XI^e siècle dans des textes géorgiens de nature différente: hagiographiques, liturgiques et normatifs, polémiques, et dont on voit la trace chez les historiens arméniens acquis

⁽¹⁹⁵⁾ *Ibid.*, § 5, pp. 81²⁶-82⁵.

⁽¹⁹⁶⁾ *Ibid.*, § 6, p. 83³⁵.

⁽¹⁹⁷⁾ Voir plus haut, n. 179.

désormais, comme l'auteur de la *Narratio* l'était déjà au début du VIII^e siècle, à l'idée d'une grande rupture avec le chalcédonisme en 555 au concile de Dvin. La dénonciation géorgienne porte fondamentalement sur le dogme, caractérisé comme monophysite, théopaschite, phantasiaste, mais aussi de plus en plus souvent sur des pratiques, encore peu nombreuses et ponctuellement dénoncées sans revêtir la forme d'un catalogue: addition qui fait l'objet d'une mention unanime, pratiques déviantes de jeûne, qu'il s'agisse des samedis et dimanches du Grand Carême ou du jeûne d'*Aradžori*, espèces eucharistiques, sacrifices d'animaux, vêtements liturgiques, iconoclasme, irrespect à l'égard de la Mère de Dieu. Ces attaques accompagnent une interprétation du passé qui tend de plus en plus, à partir du X^e siècle, à présenter comme l'initiateur des erreurs arméniennes Pierre le Foulon, solennellement condamné à Chalcédoine, la rupture de 608 semblant ainsi disparaître dans une confusion homonymique entre Pierre le Foulon et l'évêque Pierre.

L'accent mis sur Pierre le Foulon passe par sa venue en Arménie, qui est non seulement postulée, mais affirmée, ce qui semble bien difficile à concilier avec ce que proclame de plus en plus l'Église arménienne: le rejet du chalcédonisme date du concile de Dvin. La tradition populaire géorgienne et Euthyme ne font aucune allusion à un concile; seul Arsène de Sapara fait participer Pierre au concile de Dvin de 555.

* * *

Aucun des textes géorgiens explorés jusqu'ici ne parle des Arméniens en les appelant *xačecarni*, comme le fera le concile de 1103. Pourtant son équivalent grec exact existe sous la forme *chatzizarioi*.

En l'état actuel de ma recherche, les attestations ne sont pas très nombreuses⁽¹⁹⁸⁾. La plus ancienne, sous forme de qualificatif, vient des *Patria* du Pseudo-Codinos, compilation patriographique composée «aux

(198) DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, I-II, Lyon 1688 [rééd. Graz 1958], col. 1740, ne connaît que le texte du Pseudo-Codinos et un passage de *l'Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Calliste Xanthopoulos, livre 18, chap. 54 (éd. PG 147, coll. 441-446: 441) dans lequel le nom des *chatzizarioi*, qui représentent un schisme des jacobites, est présenté comme venant de *chatzous*, croix (de fait en arménien *xač*) et n'est pas compris puisqu'il est donné comme signifiant adorateurs de la croix (*staurolatrai*) «car ils ne vénèrent et n'honorent qu'elle».

environs de 995»⁽¹⁹⁹⁾. Un passage des *Patria* reprend la tradition du miracle qui, au cours de la procession provoquée par le séisme qui secouait Constantinople en 430, révéla à la foule que le *Trisagion* devait être chanté sans ajout⁽²⁰⁰⁾. Pour le compilateur des *Patria* le séisme s'expliquait par la présence dans la ville «d'Amalécites *chatzitzarioi*» qui «blasphémaient le *Trisagion*»⁽²⁰¹⁾. En 430 les monophysites incriminés n'étaient évidemment pas des Arméniens; mais le qualificatif *chatzitzarioi* est employé à bon escient puisque l'addition était bien chantée en 430; le mot était donc compris et d'usage courant dans la Reine des villes, à la fin du X^e siècle, pour désigner des monophysites, ce qui ne veut pas dire que l'on connaissait l'origine arménienne du mot ni qu'il s'appliquait d'abord et avant tout aux Arméniens.

Une autre attestation, également datable, est beaucoup plus tardive. On la doit à Constantin Stilbès, auteur au tout début du XIII^e siècle d'un *Mémoire contre les Latins* dans lequel il relève la parenté des erreurs latines avec celles de nombreux autres hérétiques⁽²⁰²⁾; parmi ces derniers les *chatzitzarioi* dont les erreurs sont présentées en trois pages, sans que rien n'indique qu'il s'agit des Arméniens⁽²⁰³⁾.

Entre les *Patria* et Constantin Stilbès, le mot de *chatzitzarioi* est encore attesté dans un *Peri aireseôs tôn iakobitôn kai chatzitzariôn*⁽²⁰⁴⁾ qui est attribué tantôt au polémiste du X^e siècle, Demetrios de Cyzique,

(199) G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des «Patria»*, Paris 1984 (Bibliothèque Byzantine. Études, 8), pp. 22 et 49-50.

(200) Théophanis *Chronographia recensuit* C. DE BOOR, volumen I *textum graecum continens*, Lipsiae 1883, A.M. 5930, p. 93²⁰; l'histoire se retrouve dans le *Synaxaire de Constantinople* à la date du 25 septembre: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, ed. H. DELEHAYE, Bruxelles 1902, coll. 79-80, n° 5.

(201) Pseudo-Codinos, *De origine Constantinopoleos / Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*, dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, fasc. I-II, edidit Th. PREGER, Lipsiae 1901 [rééd. Leipzig 1989] (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana): fasc. II: *Ps. Codini origines continens*, pp. 135-150: § 72 p. 150. Sur cet épisode: DAGRON, *Constantinople* cit. (n. 199), p. 28 et n. 22.

(202) J. DARROUZÈS, *Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, dans *Revue des études byzantines* 21 (1963), pp. 50-100.

(203) *Ibid.*, pp. 86-89.

(204) Éd. PG 127, coll. 880-885, ex regio cod. 820 devenu Reg. 3437, soit l'actuel Paris. gr. 1315, du XIII^e siècle: H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris, 1886, pp. 297-298; le traité se trouve aux folios 80v-86v. Je remercie Francesco D'Aiuto pour son aide dans l'exploration des catalogues de manuscrits.

tantôt à Philippe le Solitaire au début du XI^e siècle⁽²⁰⁵⁾; une date plus proche de la fin du XII^e siècle me paraît davantage plausible⁽²⁰⁶⁾. Dans le passage consacré aux *chatzitzarioi*⁽²⁰⁷⁾, rien n'indique clairement qu'il s'agit des Arméniens⁽²⁰⁸⁾, mais peut-être n'était-il pas nécessaire de le dire; en tout cas le sens du mot est perdu:

Les *chatzitzarioi* sont appelés d'après la façon de dire croix, car chez eux «crucifié» se dit *xatzi*⁽²⁰⁹⁾.

Parmi les nombreuses erreurs qui leur sont prêtées, on notera à côté de celles que nous avons déjà évoquées, l'importance des pratiques liées à la croix⁽²¹⁰⁾.

Le mot de *chatzitzarioi* n'apparaît pas dans les grands textes de polémique byzantine anti-arménienne des XI^e-XII^e siècles, édités parmi les œuvres d'un pseudo-catholikos Isaac, qu'il s'agisse du traité d'Euthyme de la Peribleptos écrit vers 1050 et transmis comme *l'Invectiva prima contra Armenos*⁽²¹¹⁾, ou de *l'Invectiva secunda*, encore appelée

⁽²⁰⁵⁾ La PG 127 l'édite sous le nom de Philippe le Solitaire, comme un élément d'un inexistant *Tractatus de rebus Armeniae* qui aurait également compris la *Narratio*; GARITTE, *Narratio* cit. (n. 55), pp. 5 et 387. Sur Demetrios: DAGRON, *Constantinople* cit. (n. 199), p. 28 et n. 22.

⁽²⁰⁶⁾ L'auteur dit que les *chatzitzarioi* se distinguent des jacobites «parce qu'ils n'enseignent pas en les confondant une seule nature du Christ comme eux, mais deux natures comme nous» (884A); ceci renvoie peut-être à la brève union qui s'opéra sous Manuel Comnène après le synode cilicien de Hromkla à l'époque de Nersès Šnorhali: voir I. AUGÉ, *Byzantins, Arméniens et Francs au temps de la croisade. Politique religieuse et reconquête en Orient sous la dynastie des Comnènes, 1081-1185*, Paris 2007 (Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A.).

⁽²⁰⁷⁾ PG 127, coll. 881D-884C.

⁽²⁰⁸⁾ Seule une allusion finale au «martyr Grégoire de Grande Arménie» (883C) permet de deviner que ces *chatzitzarioi* sont des Arméniens.

⁽²⁰⁹⁾ Voir aussi plus haut, n. 198.

⁽²¹⁰⁾ Ainsi la fixation d'un clou dans les croix, l'adoration de la croix parce qu'elle a vaincu le Christ, le baptême des croix.

⁽²¹¹⁾ *L'Invectiva Prima* est éditée dans PG 132, coll. 1156-1217. Sur son auteur: V. GRUMEL, *Les invectives contre les Arméniens du «catholikos Isaac»*, dans *Revue des études byzantines* 14 (1956), pp. 174-194: 179-191. Elle est la source du titre 23, «Contre les Arméniens», de la *Panoplie* composée vers 1110-1111 par Euthyme Zigabène (PG 130, coll. 1173D-1189C): E. TRAPP, *Die Quellen von Zigabenos' Panoplia, tit. 23 (Gegen die Armenier)*, dans *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 29 (1980), pp. 159-164. Elle se termine par l'énumération de onze points qui conduisent à anathématiser les Arméniens (1209C) comme apthartodocètes, monophysites, monoenergites et monothélites, ne célébrant pas l'Annonciation, iconoclastes, usant de pain sans levain et de vin pur sans la

Trente articles contre les Arméniens, œuvre d'un Arménien inconnu revenu à la foi orthodoxe et composé avant la fin du XI^e siècle⁽²¹²⁾. Je ne puis me prononcer sur le *Traité anti-arménien* de Nicétas Stéthatos dont la partie consacrée à l'addition est restée inédite⁽²¹³⁾. *Chatzitzarioi* ne se trouve pas non plus dans les documents des XI^e-XII^e siècles édités par J. Darrouzès⁽²¹⁴⁾.

Cependant un texte grec peu fréquemment cité ouvre quelques horizons à notre enquête, non seulement parce qu'il mentionne les *chatzitzarioi*, mais encore parce qu'il constitue un pont entre le témoignage liturgique apporté par Euthyme l'Hagiorite et un autre texte géorgien à peu près contemporain du concile de 1103 et que l'on citera plus loin.

Ce texte grec est édité parmi les œuvres du Pseudo-Isaac sur la base d'une tradition manuscrite encore passablement obscure⁽²¹⁵⁾. Il a pour titre: «Renonciation (*apotaxis*) des hérétiques Arméniens. Comment ils doivent anathématiser lorsqu'ils reviennent à la foi des Romains orthodoxes. Qu'ils ne sont pas baptisés, mais oints». Cette *apotaxis* comprend donc deux parties: la confession de foi et les anathèmes qu'un hérétique arménien converti doit prononcer puis la cérémonie proprement dite de réintégration par onction⁽²¹⁶⁾. Les deux courtes phrases finales précisent les hérétiques qui doivent être réintégrés par communion ou par baptême, mais dans son ensemble ce texte concerne en premier lieu les Arméniens (selon le titre qui peut ne pas être original) que la première phrase du rituel associe ensuite aux *chatzitzarioi* et aux jacobites:

liturgie, adultérant l'Évangile, adversaires de la Trinité par leur *Trisagion*, négateurs de la Nativité, simoniaques.

⁽²¹²⁾ *Invectiva secunda* dans PG 132, coll. 1217-1237; GRUMEL, *Les invectives* cit. (n. 211), pp. 176-179, fixait le *terminus ante quem* au XIII^e-XIV^e siècle. Mais ce texte figure parmi les traductions d'Arsène d'Iq'alto au tournant du XI^e et du XII^e siècle; voir G. GARITTE, *La source grecque des «Trente Articles» géorgiens contre les Arméniens*, dans *Handes Amsorya* 90 (1976), coll. 111-116 [repr. dans *id.*, *Scripta Disiecta* (1941-1977), II, Louvain 1980, pp. 788-790].

⁽²¹³⁾ Quatre des discours de Nicétas Stéthatos se trouvent dans le *Mosquensis* 443 (Vlad. 232) du XII^e siècle, ff. 171v-190.

⁽²¹⁴⁾ J. DARROUZÈS, *Trois documents sur la controverse gréco-arménienne*, dans *Revue des études byzantines* 48 (1990), pp. 89-153.

⁽²¹⁵⁾ Éd. PG 132, coll. 1257D-1266. Le texte se trouve peut-être, notamment, dans le *Paris. gr.* 1315 du XIII^e, qui donne aux ff. 86v-88 le texte d'un *Modus recipiendi haereticos Armenos ad catholicam fidem revertentes* (OMONT, *Inventaire I* cit. [n. 204], p. 298); un texte, portant le même titre se trouve également dans le *Paris. gr.* 1372 (ancien Reg. 2995) du XV^e ou du XVI^e.

⁽²¹⁶⁾ Mais avec communion.

Moi, un Tel... je rejette et anathématise l'hérésie des Arméniens et des *chatzitzarioi* et des jacobites, leurs usages, habitudes, fêtes, prières et jeûnes...⁽²¹⁷⁾

La phrase n'est pas sans rappeler celle d'Euthyme: «les jacobites parmi lesquels il y a les Arméniens»⁽²¹⁸⁾, à quelques différences près: les Arméniens ne sont plus ici une variante des jacobites, et ils sont cités en premier, suivis des *chatzitzarioi* dont rien n'indique qu'ils sont une autre désignation des Arméniens. La profession initiale qui comporte la récitation du *Credo* et une confession de la consubstantialité de la Trinité, de la double nature du Christ et de sa passion dans la chair se justifie pour tous les monophysites, Arméniens ou jacobites⁽²¹⁹⁾, de même que la confession des sept conciles œcuméniques définis par les hérétiques condamnés, de même encore, en conclusion, que la liste générale des hérétiques anathématisés, 26 en tout, classés dans un ordre à peu près chronologique⁽²²⁰⁾; on remarquera que Dioscore, Eutychès et Pierre qui ont été associés dans une commune condamnation à Chalcédoine, mais séparés dans la liste récapitulative par Théodose, Timothée, Julien et Pierre Monge; dans cette dernière liste Pierre le Foulon est défini comme celui «qui appliqua la passion à la divinité» (PG 132, col. 1260C) et Jacques Tzantalès (Baradée) comme celui «d'où les jacobites tirent leur nom» (*ibid.*). Les neuf anathèmes qui condamnent ensuite certaines croyances et pratiques paraissent devoir viser plus particulièrement les Arméniens⁽²²¹⁾ tandis que les deux derniers sont généraux⁽²²²⁾. La partie

⁽²¹⁷⁾ PG 132, col. 1257D.

⁽²¹⁸⁾ Voir plus haut, p. 234.

⁽²¹⁹⁾ «Je confesse d'une part une seule nature quant à la sainte Trinité et je confesse d'autre part deux natures, de la divinité et de l'humanité, quant à l'économie incarnée de Notre Seigneur Jésus-Christ et je dis qu'il a souffert la passion salvifique dans la chair et non dans la divinité, car la divinité est impassible» (PG 132, col. 1260A).

⁽²²⁰⁾ Simon, Manès, Marcion, Arius, Eunome, Macedonios, Apollinaire, Paul de Samosate, Sabellios, Théodore, Nestorios, Eutychès, Dioscore, Théodose, Timothée, Julien, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Sévère, Philoxène, Jacques Tzantalès, Cyr, Macaire, Serge, Pyrrhos, Polychronios.

⁽²²¹⁾ Ils frappent les négateurs de la Trinité (1), les adversaires de son caractère éternel (2), les monophysites (3), ceux qui prononcent l'Addition (4), les iconoclastes (5), les tenants de certaines pratiques de jeûne en carême (6-7), ceux qui n'utilisent pas le levain, le sel et l'eau pour les espèces eucharistiques (8), ceux qui ne célèbrent pas l'Annonciation et la Nativité aux dates voulues (9).

⁽²²²⁾ Un «anathème et catathème» (1261B) frappe les convertis hypocrites, le dernier frappe tout les hérétiques.

liturgique proprement dite avec une première prière du prêtre, l'onction, une seconde prière et la communion offre une version légèrement abrégée de celle qu'Euthyme a insérée dans son *Nomocanon*. Euthyme toutefois appliquait aussi ce rituel aux nestoriens et aux jacobites alors que le texte grec associe Arméniens et jacobites, et traite à part les nestoriens et, étrangement, les eutychiens.

Cette description omet une caractéristique majeure de l'*apotaxis* grecque. À la fin de la description du rite, et avant les deux courtes phrases finales consacrées aux hérétiques⁽²²³⁾ se trouve une notice à la fois historique et hérésiologique qui a pour objet d'expliquer l'origine des *chatzizarioi* et de présenter leurs idées⁽²²⁴⁾:

Depuis le saint concile œcuménique des trois cent dix-huit pères à Nicée et jusqu'au saint concile œcuménique des six cent trente à Chalcédoine, les saints conciles œcuméniques (1264) qui se sont tenus ont, unanimes, chassé toute hérésie contraire et mauvaise et l'ont vouée à l'anathème éternel. Parmi eux le saint père théophore Grégoire de Grande Arménie, ordonné dans la très sainte métropole de Césarée, a lui aussi établi des décrets et des canons selon lesquels l'archevêque de Grande Arménie ne devait pas être ordonné ailleurs que dans l'Église de Césarée. Et depuis notre saint père théophore Grégoire, huit autres archevêques ont été par la suite ordonnés. Mais quand, comme on l'a dit plus haut⁽²²⁵⁾, le saint concile s'est rassemblé dans l'Esprit saint à Chalcédoine, Echanès ou Mandakunès avec les autres impies de toute l'Arménie se sont séparés et ont développé des hérésies propres. Le serpent prince du mal ayant trouvé comme instruments de son dévoiement Dioscore d'Alexandrie, Pierre d'Antioche et le monothélite Eutychès, qui avaient été expulsés et anathématisés par les saints conciles œcuméniques, les uns et les autres se rassemblèrent dans la ville d'Arménie appelée Dvin et y agencèrent ce qu'ils croyaient être un concile et ils écrivirent les dogmes impies et blasphématoires, de quoi procède l'[hérésie] des *chatzizarioi*. Et voici ce qu'ils pensent:

– (1)⁽²²⁶⁾ Ils ajoutent une passion à l'impassibilité en soi de la divinité; ils introduisent la confusion et le mélange et ils enseignent de manière impie que la nature de Notre Seigneur Jésus-Christ est une, autant de choses qu'Eutychès et Dioscore et l'infortuné (*deilaïos*) Pierre pensent également; et l'hérésie de l'impie Sévère va dans le même sens et les acéphales, sévériens et jacobites y ont part.

⁽²²³⁾ Voir n. 217.

⁽²²⁴⁾ Éd. PG 132, coll. 1261D-1265C. Une nouvelle édition serait souhaitable, le texte étant parfois peu clair.

⁽²²⁵⁾ Ce qui renvoie au passage de la confession initiale sur la réception des conciles œcuméniques.

⁽²²⁶⁾ La numérotation est un ajout au texte.

– (2) De plus le même impie Eutychès et Dioscore et Pierre et le chef (*archégos*) des Arméniens Mandakunès disent que, avant de naître de la toujours vierge Marie, Notre Sauveur et Dieu reçut du ciel la chair; car il a pris de la Vierge la seule ressemblance en apparence et non en vérité.

– (3) Ils disent aussi qu'il n'a reçu de la Vierge ni l'âme ni la chair ni que demeurant Dieu il est resté dans son ventre, mais qu'il est passé comme par un tube, à partir de deux natures il a été mêlé en une seule nature; c'est pourquoi les Arméniens ne fêtent pas l'Annonciation au bon moment, mais huit jours avant les saintes Lumières ils célèbrent le soir la fête de l'Annonciation et pendant la nuit ils fêtent la Nativité du Christ et ils laissent passer sept jours et ensuite ils fêtent ainsi les Lumières, en ne faisant aucune mention de la circoncision.

– (4) Et à leur façon les Arméniens judaïsent; et à la même époque de Pâques ils sacrifient un agneau et ils oignent avec son sang les montants des portes; ils font rôtir au feu et mangent.

– (5) Et ils font l'oblation sans levain et ils ne font pas l'*henôsis* du sang et de l'eau, mais <ils se servent> de vin seulement selon la coutume des juifs et la tradition du culte légal sans comprendre les divins Évangiles et l'Apôtre qui dit: «Les choses anciennes sont passées, voici que sont faites toutes choses nouvelles.»

– (6) Ils ne vénèrent ni n'honorent le signe de la croix vénérable et ils ne disent pas qu'elle a une vertu divine, tant qu'ils ne l'ont pas baptisée comme un homme et qu'ils n'ont pas fiché un clou en son milieu; car avant de l'avoir baptisée ils la piétinent et la tiennent pour rien.

– (7) Pour les saintes et vénérables icônes ils affirment que comme les idoles des païens «elles ont une bouche et ne parleront pas, elles ont des oreilles et n'entendront pas» etc. sans comprendre la divine Écriture rejetant (*athetountes*) le Sauveur lui-même et notre vrai Dieu Jésus Christ et créateur de l'univers qui a envoyé à Abgar sa propre image par le saint *mandylion* et a guéri sa maladie. Ils rejettent aussi notre père théophile Basile qui dit: «L'honneur de l'image va au prototype».

– (8) Mais ils font aussi trois croix et l'appellent sainte Trinité, parce que un de la Trinité a été crucifié la sainte Trinité aurait été crucifiée en même temps, sans comprendre la différence des hypostases et sans garder impassible la divine et incompréhensible nature de la divinité mais se jetant par ignorance dans l'abîme de la perdition.

Ils lisent chaque jour les livres de notre saint père théophore⁽²²⁷⁾, comment il indique minutieusement les hérésies et anathématise chacune en particulier et séparément, et ils anathématisent les hérésies elles-mêmes mais ils retiennent, respectent et font leurs traditions et les hérésies⁽²²⁸⁾.

Je n'ai trouvé nulle part l'équivalent d'une telle notice. Sa partie proprement historique est particulièrement originale. On y retrouve le

⁽²²⁷⁾ Grégoire l'Illuminateur.

⁽²²⁸⁾ Éd. PG 132, coll. 1261D-1265C. Une nouvelle édition serait souhaitable, le texte étant parfois peu clair.

trio «Dioscore, Eutychès et Pierre» déjà dénoncé dans les anathèmes comme excommunié à Chalcédoine; lorsqu'il en est encore question plus loin dans l'énoncé des croyances, Pierre est le seul qui reçoive un qualificatif, *deilaios*, infortuné, qui n'est pas sans faire penser au destin funeste du Pierre lapidé sur le mont K'angar. Ce trio devient quatuor par la combinaison de leur action malfaisante à celle d'un nouveau venu, «Echanès ou Mandakunès», qui aurait rejeté Chalcédoine «avec les autres impies de toute l'Arménie» et tenu avec le trio d'hérétiques un concile à Dvin⁽²²⁹⁾. On pourrait penser au concile de 555; mais le nom de Echanès ou Mandakunès, qui peut difficilement être ramené à Nersès, suggère le catholicos Yovhannès (Echanès?) Mandakuni (478/484-490) qui établit sa capitale à Dvin et dont nous avons dit plus haut l'importance dans la tradition arménienne comme fondateur de l'Église nationale⁽²³⁰⁾. Dans cet improbable concile tenu à Dvin auraient été mis par écrit les nouveaux dogmes de ceux qui vont devenir les *chatzitzarioi*; il est clair ici que ce sont les Arméniens dont Mandakuni est dit un peu plus bas être l'*archégos*, le chef, mais aussi l'initiateur: il est en somme leur hérésiarque.

Les erreurs et pratiques dénoncées se regroupent en huit articles. Au trio primitif, augmenté de Mandakunès, sont particulièrement attribués le monophysisme et quelque chose qui s'apparente aux idées phantasiastes⁽²³¹⁾. Certains articles sont plus précis que les anathèmes parallèles, ainsi l'article 3 sur la Vierge qui justifie l'anathème sur les dates de célébration de l'Annonciation et de la Nativité de même que 7 sur l'iconoclasme; d'autres sont nouveaux: 4 sur le sacrifice de l'agneau pascal, 6 sur le baptême des croix, 8 sur les trois croix. On soulignera l'absence de toute mention de l'addition, en grec ou en arménien, alors même que les hérétiques en question ont bien été appelés *chatzitzarioi*⁽²³²⁾. Une fois de plus on est conduit à se demander si le sens de ce mot était vraiment clair pour l'auteur.

Cette notice rompt l'unité du texte liturgique et n'est pas non plus en accord avec elle sur tous les points; on peut donc y voir le fruit d'une interpolation dont l'origine nous échappe. La référence à Jean Manda-

(229) Eutychès est à cette occasion qualifié de monothélite.

(230) Voir plus haut, p. 205 et n. 34.

(231) Avec cette curieuse affirmation que le Christ a reçu du ciel la chair.

(232) L'addition figurait en revanche, plus haut, dans les anathèmes: «Si quelqu'un ajoute à "Saint Dieu, saint fort, saint immortel" "qui as été crucifié pour nous", anathème!» (PG 132, col. 1260D).

kuni suggère un Arménien chalcédonien, assez éloigné de la mère-patrie pour ne pas lier *chatzitzarioi* à *xačecar*, mais assez proche de sa nation pour parler de «notre saint père théophore» et de ses «livres»; assez au fait des spécificités religieuses des Arméniens dont certaines renvoient au temps de Jean d'Awjun et de l'importance acquise par Jean Mandakuni pour en parler, suffisamment convaincu de la véracité des traditions relatives à Pierre le Foulon et connues au X^e siècle en Arménie sans y être admises pour avoir essayé de les rendre crédibles par l'invention d'un concile de Dvin⁽²³³⁾ qui anticipe les origines de la rupture avec Chalcédoine aux lendemains mêmes de ce dernier concile.

Exception faire donc de la notice, le texte grec – que par commodité, nous désignerons par son premier mot *apotaxis* – et le canon d'Euthyme reposent à l'évidence sur une même source pour la description des gestes et paroles liturgiques du rituel; mais le texte grec est plus complet avec un *ordo* de l'ensemble de la cérémonie détaillant la confession de foi et les anathèmes du converti. La source commune ne peut-être qu'un Euchologe composé ou complété en ce qui concerne la réintégration des hérétiques après le concile *in Trullo* et déjà attesté dans l'*Euchologe Barberini*. Mais ces textes présentent une commune nouveauté avec l'application explicite du rituel aux Arméniens, attestée dans le canon d'Euthyme et l'*apotaxis*, absente de l'*Euchologe Barberini* mais aussi de l'*Euchologe de 1037*. S'il n'y avait pas eu l'*apotaxis*, j'aurais volontiers pensé qu'Euthyme, coutumier des innovations, avait de son propre chef choisi d'ajouter dans le rituel les Arméniens, objet de sa particulière attention. Comme il paraît peu vraisemblable que le texte géorgien ait été diffusé en milieu grec, il faut supposer l'existence avant la fin du X^e siècle d'un modèle grec perdu de «rituel de réintégration des jacobites et des Arméniens». Je ne pense pas que ce modèle comportait la confession de foi et les anathèmes qui manquent chez Euthyme; je suppose en effet que cette partie n'aurait pas manqué d'alimenter les autres canons de l'Hagiorite⁽²³⁴⁾ et je ne vois pas pourquoi Euthyme se serait privé d'une telle manne. Mais on peut aussi penser que c'est le manuscrit grec utilisé par Euthyme qui ne comportait pas cette partie que d'autres manuscrits pouvaient proposer; on reviendra sur ce point plus loin. Quoi qu'il en soit, on peut quand même noter que l'*apotaxis* ne

(233) C'est du moins mon sentiment.

(234) Ainsi le sacrifice judaïsant de l'agneau, les dates des fêtes de l'Annonciation et de la Nativité et les particularités du culte de la croix auraient pu nourrir les canons 82/grec 99, 18 (addition d'Euthyme), 68/grec 82.

reproche que peu de pratiques aux Arméniens et celles qui le sont correspondent bien à des coutumes réelles, déjà effectivement attestées au VIII^e siècle; la polémique y paraît beaucoup moins virulente que chez Euthyme de la Peribleptos au milieu du XI^e siècle⁽²³⁵⁾. Quand un jour les cinq discours contre les Arméniens de Nicéas Stethatos seront édités, on disposera d'une appréciation plus précise sur l'état de la polémique anti-arménienne au milieu du XI^e siècle et sur son vocabulaire⁽²³⁶⁾. Quoiqu'il en soit l'*apotaxis*, qui est nécessairement antérieure au XIII^e siècle, période au cours de laquelle fut copié l'un des manuscrits qui l'a transmise, peut correspondre à un modèle relativement ancien apparu dans le courant du X^e siècle.

C'est là une hypothèse, mais qui a le mérite de mettre en évidence la simultanéité de l'apparition du mot *chatzitzarioi* dans l'*apotaxis* et chez le Pseudo-Codinos. Or on a vu que ce dernier employait le mot à bon escient; on a pu douter de l'acception exacte que lui donnaient les gens qui l'employaient à Constantinople⁽²³⁷⁾; l'*apotaxis* qui parle de «l'hérésie des Arméniens et des *chatzitzarioi* et des jacobites» laisse subsister le doute⁽²³⁸⁾; ce doute n'est vraiment levé que par la notice historique, impossible à dater avant le XIII^e siècle.

En dehors du texte traduit par Euthyme l'Hagiorite, l'*apotaxis* grecque a un autre parallèle géorgien, fruit d'une traduction d'Arsène d'Iq'alto⁽²³⁹⁾ qui l'intégra à son *Dogmatikon* avec sept autres pièces de polémique anti-arménienne⁽²⁴⁰⁾. Le texte d'Arsène, dont les premiers manuscrits datent de la fin du XI^e siècle ou du XII^e siècle⁽²⁴¹⁾, a fait

⁽²³⁵⁾ Voir plus haut, p. 244 et n. 211.

⁽²³⁶⁾ Sur ces discours, voir plus haut p. 245 et n. 213.

⁽²³⁷⁾ Voir plus haut, p. 243.

⁽²³⁸⁾ Voir plus haut, p. 246.

⁽²³⁹⁾ Voir plus haut, n. 6.

⁽²⁴⁰⁾ Le *Dogmatikon* d'Arsène d'Iq'alto contient les *Trente Articles contre les Arméniens* du Pseudo-Isaac, les *Cinq discours contre les Arméniens* de Nicolas Stéthatos, une lettre du patriarche Thomas contre les hérétiques arméniens (écrite en arabe par Abu Qura) et une *taxis* de réintégration. Je n'ai pu consulter l'article de Z. ALEKSIDZE, *Arsen Vačesdze Dogmatikonši šesuli antimonop'izituri traktati da misi gamgaxili somxur mcerlobaši* [= Le traité antimonophysite contenu dans le *Dogmatikon* d'Arsen Vačesdze et son écho dans la littérature arménienne], dans *Mravaltavi* 1 (1971), pp. 133-158 (texte édité pp. 146-157).

⁽²⁴¹⁾ Ce texte a circulé à l'intérieur du *Dogmatikon* mais aussi avec le *Grand Nomocanon* qui, dans le manuscrit A 124, est suivi de divers textes liturgiques, dont au n° 49, ff. 289r-292r, cette *taxis* (*Kartul xelnac'erta alc'eriloba q'opili saek'lesio muzeumis -A- k'olekciisa* [Description des manuscrits géorgiens de la

l'objet d'une édition brièvement commentée de M. Rapava⁽²⁴²⁾. On en propose plus bas la traduction⁽²⁴³⁾.

Sous le titre «Anathèmes des jacobites et de tous les monophysites parmi lesquels il y a les Arméniens», le texte géorgien est une *taxis* de réintégration de ceux qui reviennent de «la détestable hérésie des jacobites et des *xačecarni*», ce qui semble bien établir entre Arméniens et *xačecarni* l'équivalence qui manque dans l'*apotaxis*. Comme l'*apotaxis* et à la différence du canon d'Euthyme, le texte d'Arsène comporte les deux parties liturgiques: anathèmes immédiatement suivis d'une profession de foi trinitaire et rituel proprement dit.

Sans autre introduction, le texte géorgien commence par l'anathématisation de 26 personnes (contre 24 dans l'*apotaxis*). En premier lieu 6 personnes dont le point commun est leur lien avec le monophysisme, parmi lesquelles ne figure pas Pierre le Foulon, mais où l'on trouve un «Serge l'Arménien et l'initiateur de l'hérésie des *xačecarni*»; en second lieu 18 autres personnes dans un ordre chronologique parmi lesquelles figure un Mandakuni entre Marcion († *ca.* 160) et Arius († 336). Le texte ne reprend donc pas ou ne connaît pas la tradition géorgienne qui voit en Pierre le Foulon l'hérésiarque des Arméniens, ce qu'admet en partie la notice historique de l'*apotaxis*. À sa place «Serge l'Arménien» sur

collection A de l'ancien Musée Ecclésiastique], vol. I, sous la direction de E. MET'REVELI, Tbilisi 1976, pp. 103-109, qui date le manuscrit du XI^e siècle); le *Nomocanon* proprement dit est en effet suivi de textes liturgiques: deux sur la réception des juifs, un sur celle des saracènes, puis vient la *taxis* relative aux jacobites, aux monophysites et aux Arméniens, elle-même suivie d'un texte (292r-295v) que j'aimerais pouvoir identifier: «Sur la passion du Christ et que ceux qui disent "Saint immortel qui a été crucifié" sont des ennemis de Dieu».

(²⁴²) M. RAPAVA, *Ucnobi avt'oris ant'imonopizit'uri t'rakt'at'i* (= Un traité anti-monophysite d'un auteur inconnu), dans *Macne. Enisa da lit'erat'uris seria* [= Le Messenger. Série linguistique et littéraire] 1 (1975), pp. 17-31: 27-31. La tradition manuscrite relativement abondante se caractérise par l'existence de 3 manuscrits des XI^e-XII^e siècles contenant une version longue avec anathème et rituel; les manuscrits plus tardifs (XIV^e et, surtout, XVIII^e et XIX^e) se limitent au rituel. M. Rapava, *ibid.*, pp. 24-26 suggérerait ou bien qu'Arsène avait disposé dès le début d'un manuscrit grec complet qu'il aurait traduit, puis que, son but étant polémique et non liturgique, il aurait laissé le rituel de côté; mais elle retient plutôt une seconde hypothèse selon laquelle il aurait existé deux variantes grecques, une longue et une courte, et qu'il aurait traduit les deux. La première hypothèse me paraîtrait la plus raisonnable si, compte tenu de la date des manuscrits, on n'en pouvait pas suggérer une troisième: celle qui attribue la version courte à un copiste, à partir du XIV^e siècle au moins.

(²⁴³) Voir pp. 260-264.

lequel je n'ai pas mené d'enquête, mais que je suggère de rapprocher de Serge le Stratélate, lié au Foulon par la tradition géorgienne⁽²⁴⁴⁾. Quant à Mandakuni, placé entre Marcion et Arius dans la partie chronologique des anathèmes des personnes, il rappelle bien sûr «Echanès et Mandakunès» de la notice historique, mais sans insertion correcte dans le temps.

Les anathèmes des dogmes et pratiques constituent ensuite une liste en 26 points, plus développée que celle de l'*apotaxis* qui en comporte 9⁽²⁴⁵⁾. Les anathèmes de type dogmatique concernent la Trinité (1 et 2) puis le Christ (3 à 8)⁽²⁴⁶⁾ avant de s'élargir à la réception des conciles (9, 12, 13) et de certains aspects de leur *horos* (10 et 11)⁽²⁴⁷⁾; les anathèmes les plus nombreux visent des pratiques et plusieurs (11, 16, 18, 19, 21, 24, 25, 26) sont originaux par rapport à l'*apotaxis*⁽²⁴⁸⁾. Aux anathèmes fait suite une originale profession de foi trinitaire, à vocabulaire technique. Le rituel enfin est le même que ceux du canon d'Euthyme et de l'*apotaxis*.

Par rapport à l'*apotaxis* grecque, le texte traduit par Arsène offre plus de précision dans le domaine dogmatique, avec un accent mis non seulement sur le Christ mais sur la Trinité et il dénonce des pratiques plus nombreuses. Sans attention particulière portée à Pierre le Foulon et tout en faisant cas d'un Mandakuni⁽²⁴⁹⁾, il dénonce clairement un hérésiarque des Arméniens en la personne de «Serge l'Arménien» et il établit de fait une équivalence entre Arméniens et *xačecarni*.

La *taxis* d'Arsène a donc des parentés avec l'*apotaxis*, mais elle n'en est pas la traduction. Le modèle auquel elle correspond me semble traduire un degré d'élaboration plus avancé; ce qui conforte l'hypothèse selon laquelle l'*apotaxis* aurait une certaine ancienneté, peut-être le X^e siècle. Quel que soit le moment où Arsène a effectué sa traduction, elle devait reposer sur des manuscrits grecs trouvés par lui à la fin du

⁽²⁴⁴⁾ Voir plus haut, p. 227.

⁽²⁴⁵⁾ Voir plus haut p. 246 et n. 221.

⁽²⁴⁶⁾ Contre trois dans l'*apotaxis*.

⁽²⁴⁷⁾ Ils équivalent à la confession des conciles de l'*apotaxis*.

⁽²⁴⁸⁾ Ils apparaissent plus ou moins nettement dans la notice historique, à l'exception des vêtements liturgiques et de la récitation du *Notre Père*; la notice ajoute la pratique des trois croix appelées Trinité et elle est la seule à mentionner la lecture des livres de saint Grégoire.

⁽²⁴⁹⁾ Rappelons que l'*apotaxis* ne nommait aucun hérésiarque; seule la notice proposait un groupe de quatre inspireurs dont Pierre le Foulon et Mandakunès: plus haut, p. 248.

XI^e siècle, soit en Syrie, soit à Constantinople aux Manges. Le fait qu'il ait traduit un rituel de réintégration par onction et communion alors même que le concile de 1103 imposait un second baptême aux Arméniens convertis⁽²⁵⁰⁾ laisse penser à une traduction antérieure au concile.

On pourrait se demander quelle est la part d'originalité d'Arsène dans les différences que nous avons notées entre sa *taxis* et l'*apotaxis* qui lui est selon moi antérieure. En réalité la question ne se pose pas, car nous disposons, sinon du manuscrit grec utilisé par Arsène, mais du moins du modèle grec, déjà signalé par M. Rapava: il provient d'un Euchologe contenu dans le manuscrit grec Sinai, Μονὴ τῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης, gr. 980, copié en 1475, et qui a été édité par A. Dmitrievskij⁽²⁵¹⁾. Les notes qui figurent au bas de la traduction du texte d'Arsène relèvent les principales différences avec le texte de l'Euchologe du Sinai; elles sont mineures. Le texte d'Arsène est donc la traduction fidèle d'un texte grec, qui mentionnait déjà l'hérésiarque Serge l'Arménien, mais ignorait Mandakuni; le texte grec n'usait apparemment pas du mot *chatzitzarioi* qui, sous la forme *xacecarni* semble bien être une addition introduite par Arsène, pratiquement au moment où le concile de 1103 fournit la seconde attestation de ce mot dans la littérature géorgienne.

* * *

Au début du XII^e siècle on ne trouve plus trace en Géorgie et dans la littérature géorgienne de certaines des affirmations mises en circulation dans les siècles précédents au sujet des Arméniens. Qu'ils soient toujours considérés comme des hérétiques est une évidence. Mais Pierre le Foulon ne joue plus aucun rôle direct dans leur histoire; à peine le devine-t-on encore, enterré sous le tas de pierres évoqué dans la *Vie de Nino*. Le mot de *xacecarni* en revanche semble entré dans l'usage, bien que le mot arménien *xacecar* soit déjà attesté dans les textes géorgiens depuis la fin du X^e siècle avec son sens et son origine linguistique exacts; à l'inverse les Grecs dans les textes desquels les *chatzitzarioi*

⁽²⁵⁰⁾ Voir plus haut, pp. 201-203.

⁽²⁵¹⁾ RAPAVA, cit. (n. 242), p. 21. Édition: A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo vostoka*, II: *Euchologia* [= Catalogue des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques du Proche-Orient. II. Euchologia], Kiev 1901, pp. 422-425.

apparaissaient ponctuellement et depuis cette même période, n'ont jamais mis ce mot, du moins dans les textes que j'ai explorés, en rapport avec le *xačecar*, même quand ils connaissaient le sens du mot *xač*. Parmi les nombreuses erreurs qu'Arsène d'Iq'alto dénonce dans sa *taxis*, deux seulement à forte charge dogmatique sont reprises par le concile: l'addition en quoi se résume leur christologie dévoyée et l'iconoclasme; le reste n'a pas sa place dans les canons du concile et semble donc jugé peu ou pas dangereux. Et pourtant l'imposition d'un second baptême «comme pour des païens» témoigne toujours d'une position intransigeante, plus dure que celle des Grecs qu'ont enregistrée le canon d'Euthyme et le texte d'Arsène d'Iq'alto. Comme on l'a déjà dit, la présence d'Arméniens sur le sol géorgien imposait vigilance et clarté. Mais l'anéantissement politique du peuple arménien, constaté au début du XII^e siècle par le concile et consécutif sinon à la sodomie comme il le dit, du moins aux attaques turques, peut expliquer que le concile ait évacué les pratiques secondaires pour ne retenir que ce qui viole incontestablement les dogmes des sept conciles œcuméniques.

Préoccupation et vigilance: oui; mais peur, peut-être pas ou peut-être plus.

On avait proposé d'expliquer l'apparition d'une polémique anti-arménienne au IX^e et surtout au X^e siècle dans le monde géorgien par le contexte politique qui avait permis la révélation inquiétante de la nouvelle Église arménienne, née des ruptures de 607-608 et de l'unification liturgique et nationale amorcée au VIII^e siècle. On a vu, avec la *Disputatio* d'Euthyme Grdzelî et Sosthène, le *Nomocanon* d'Euthyme l'Hagiorite et le *Traité* d'Arsène de Sapara, mais aussi avec la tradition populaire, la tentative multiforme des Géorgiens de rendre compte de cette hérésie et de son angoissante actualité en en faisant la création d'un hérétique notoire, qui aurait été anathématisé pour l'occasion à Chalcédoine et qui aurait œuvré lui-même en Arménie, Pierre le Foulon, l'auteur au demeurant bien réel de l'addition. L'histoire même des ruptures de 607-608 avait même cessé d'être. La liste des erreurs dénoncées avait commencé à se développer, signe qu'il s'agissait bien, après inventaire, de traquer l'hérétique arménien et tout relent de son hérésie.

La peur des Arméniens apparaît bien en milieu monastique géorgien, et particulièrement sur l'Athos, au monastère d'Iviron, dont la population venait largement, dans la première moitié du XI^e siècle, des régions sud-occidentales de Géorgie, à population mixte, noyau du futur thème d'Ibérie et encore récemment soumises au curopalate David

(† 1000)⁽²⁵²⁾: ce sont elles qui nous ont fourni les premiers témoignages hagiographiques au X^e siècle d'un durcissement d'attitude à l'encontre des Arméniens. Euthyme personnellement n'avait guère l'occasion de croiser beaucoup d'Arméniens sur le mont Athos⁽²⁵³⁾, mais ils ne manquaient pas à Constantinople – le Pseudo-Codinos n'en fournit-il pas un témoignage indirect? – où sa fonction d'higoumène le conduisait souvent, ni dans la région d'Antioche où la présence de moines géorgiens s'était renforcée depuis la reconquête byzantine de 969. Euthyme savait donc ou croyait savoir, comme l'hagiographe de Gobron ou celui de Grégoire de Xancta, que les Arméniens étaient des gens dangereux, en raison de leur omniprésence et de leur cohésion. Mais une autre raison n'avait pas tardé à s'ajouter à ce contexte: la peur pour les Géorgiens d'être confondus par les Grecs avec les Arméniens. Les témoignages que nous avons de cette peur sont postérieurs de quelques décennies à la mort d'Euthyme. Ainsi le *memorandum* rédigé en 1042 par la communauté des Ibères athonites pour rappeler la tentative faite par les moines grecs pour prendre le contrôle du monastère affirme-t-il que les Géorgiens furent «traités d'hérétiques»⁽²⁵⁴⁾. Peu après, vers 1055, les moines grecs de Saint-Sabas voulurent chasser les moines géorgiens au prétexte qu'on ne savait pas s'ils étaient arméniens ou géorgiens⁽²⁵⁵⁾. La traque de l'ivraie arménienne était devenue la justification de l'entreprise de traductions des moines d'Iviron⁽²⁵⁶⁾. De l'état d'esprit des moines géorgiens témoigne bien la réponse sèche faite par Georges l'Hagiorite à Constantin X Doukas qui l'interrogeait en 1065 sur «la part que les Arméniens ont avec les chrétiens»: «Ne prononce pas le nom d'une foi mauvaise»⁽²⁵⁷⁾.

Le mouvement d'expansion de l'Empire amorcé au X^e siècle et dont les fruits sont attestés jusqu'au troisième quart du XI^e siècle avait incorporé massivement à ses marges des régions de peuplement arménien et syrien, développant particulièrement la présence de nouveaux venus

⁽²⁵²⁾ GARSOIAN, *The Problem* cit. (n. 21), p. 91.

⁽²⁵³⁾ Mentionnons cependant le cas de Gvirkeli, mentionné dans la *Vie de Jean et Euthyme*, cit. (n. 137), p. 118⁹⁹⁶⁻⁹⁹⁸, ancien trésorier arménien du curopalate David qui se fit moine à Iviron et dut être rebaptisé.

⁽²⁵⁴⁾ *Vie de Jean et Euthyme* cit. (n. 137), p. 130¹³⁸⁰.

⁽²⁵⁵⁾ *Vie de Georges l'Hagiorite* cit. (n. 12), p. 73⁹⁹³.

⁽²⁵⁶⁾ *Vie de Georges l'Hagiorite* cit. (n. 12), § 19, pp. 48-49.

⁽²⁵⁷⁾ *Vie de Georges l'Hagiorite* cit. (n. 12), p. 97¹⁰¹⁰⁻¹⁰¹¹.

arméniens dans l'aristocratie⁽²⁵⁸⁾. À bien des signes depuis la fin du X^e siècle, à commencer par l'apparition de *taxeis* de réintégration faisant une place aux Arméniens convertis et en continuant par les textes grecs de polémique anti-arménienne évoqués plus haut, on voit se manifester la peur nouvelle d'une subversion d'autant plus maligne qu'il était parfois difficile de distinguer Arméniens chalcédoniens et Arméniens hérétiques⁽²⁵⁹⁾. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les Grecs aient traqué l'hérésie partout où ils se trouvaient au contact de ces populations, sur la Sainte Montagne d'abord et plus tard à Saint-Sabas. Rien d'étonnant à ce que les Géorgiens qui en faisaient pourtant autant aient fini par devenir à leur tour suspects, au titre de leur langue que bien peu de Grecs devaient comprendre et distinguer de l'arménien. Qu'ils aient alors choisi de préciser toujours davantage les signes auxquels les Arméniens pouvaient se reconnaître est bien compréhensible: Arsène d'Iq'alto avec les huit textes anti-arméniens de son *Dogmatikon* en est un bon témoin, lui que sa vie avait mené longuement dans la région d'Antioche et à Constantinople avant qu'il ne revînt en Géorgie. Mettre un nom de type hérésiologique et national sur l'hérésie, *xačecarni*, avait un sens; ce nom était déjà en usage chez les Grecs qui ne le comprenaient guère; peut-être était-ce le nom par lequel les Arméniens se désignaient eux-mêmes, brandissant le *xačecar* comme un signe de reconnaissance.

Les *xačecarni* ont ainsi trouvé leur place dans le concile de 1103, suscitant vigilance, mais une peur finalement modérée qui n'imposait plus de recourir à un hérésiarque prestigieux et hautement improbable comme Pierre le Foulon: malgré la présence d'Arméniens sur leur sol, les Géorgiens étaient bien placés pour apprécier, presque au jour le jour, la colère de Dieu s'abattant sur le peuple arménien.

Université de Paris I

BERNADETTE MARTIN-HISARD

⁽²⁵⁸⁾ GARSOIAN, *The Problem* cit. (n. 21), notamment pp. 54-56 avec bibliographie nn. 5-6 *passim*.

⁽²⁵⁹⁾ Sur la peur de la subversion hérétique: G. DAGRON, *Minorités ethniques et religieuses dans l'orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle: l'immigration syrienne*, dans *Travaux et Mémoires. Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance* 6 (1976), pp. 177-216 [repr. dans *id.*, *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984 (Variorum Reprints, Collected studies series, CS 193), n° x].

APPENDICES

I. Analyse et traduction partielle du *Récit sur Pierre le Foulon et le jeûne d'Aladži*⁽¹⁾

1-4. [Il y avait à Constantinople un saint patriarche du nom de Pierre, bien vu des autorités impériales en sorte que l'empereur et l'impératrice le servaient pendant la liturgie. Un jour, au moment de l'offrande du calice, celui-ci se remplit de sang, l'impératrice ayant eu ses règles. Furieux, le patriarche la maudit. En réponse à l'impératrice étonnée, il étend sa malédiction à toutes les femmes, y compris à Marie, Mère de Dieu. Le patriarche est alors chassé de Constantinople. Mais, à l'instigation du diable, il décide de se venger de cet affront et d'établir sa propre loi et ses églises].

5. Il se rendit alors dans le pays d'Arménie avec de nombreux amis et disciples et il commença à prêcher des hérésies religieuses et à réprover la loi des Grecs qui avait été reçue par les saints grands conciles et les pères théophores, et tous crurent à ses paroles, car ils voyaient en lui comme un ange de Dieu et disaient: «C'est le saint patriarche de la Ville impériale!».

6. Alors poussé par le diable il commença à faire toutes sortes de prodiges, à parler de choses hérétiques et il enseignait ainsi au peuple: «Pendant les Grands Jeûnes, jeûnez cinq jours (par semaine), mangez des œufs et des produits laitiers les samedis et dimanches, mais pendant les cinq jours abstenez-vous de vin, d'huile et de poisson, car huile, vin, ainsi que poisson sont la même chose que les produits laitiers et le véritable jeûneur doit s'en abstenir, et celui qui prend l'une de ces choses, qu'il les prenne toutes, car l'huile est meilleure que le beurre et le vin est plus nuisible pour les sens que le poisson; et vous tous, évêques et moines mangez de la viande, selon la prescription du saint apôtre qui a dit que "toute chair est une herbe" (1 P 1, 24)». Et ainsi il allégeait la religion, enseignait l'hérésie et il convertissait à ses idées l'innocent peuple arménien.

7-9. [Après cela il trouve un chien appelé Aladž et il le dresse pour en faire son messenger et le chien apprend à faire des prodiges avec l'aide du démon. Il l'envoie un jour à K'urmux (?) chez un prêtre qui fait tuer le chien par ses fidèles qui en jettent le cadavre dans un ravin et le couvrent de pierres. À son arrivée Pierre cherche vainement son chien et organise prières et jeûnes, du mercredi au samedi pour que Dieu le lui fasse retrouver. Et il a brusquement une vision du chien qui lui révèle où il gît, mort. Devant ce prodige Pierre institue un jeûne pour Aladž durant les jours qu'il a fixés. «Telle est la loi de Pierre maudit par les apôtres et rejeté par les conciles; et maudit soit quiconque jeûne pour Aladž et pour Serge»].

(1) Édition: L. MELIKSET-BEG, *Gruzinskij izvod skazanija o post "aradžavor"* [= La traduction géorgienne du récit sur le jeûne d'Aradjavor], dans *Christianskij Vostok* 5 (1917), pp. 73-111: 85-96. Le récit est divisé en dix-huit paragraphes.

10-13. À la même époque un moine du nom de Serge fils de Subul vit dans un monastère construit sur l'Ararat près de Dvin. Un général agarène vient assiéger Dvin et s'en empare. Les habitants viennent supplier Serge de sortir se battre lui promettant de devenir ses serviteurs s'il gagne et d'arborer une croix en souvenir de lui s'il est tué. Serge sort se battre, vainc les Agarènes et revient, blessé par une flèche. Le général revient bientôt de nouveau d'Ispahan. Serge qui est sorti l'attaquer est fait prisonnier, toute l'Arménie est mise à feu et à sac et Serge est envoyé au sultan, à Ispahan, avec de nombreux prisonniers. Le sultan qui a beaucoup entendu parler de lui le prend en pitié à cause de son grand âge et lui promet, s'il se convertit, «tout le pays d'Arménie et d'Ahuank' avec leurs royaumes». Serge refuse; malgré sa vieillesse il est torturé, jeté en prison où un ange le visite; il est finalement décapité. Une colonne de lumière s'étant manifesté sur le lieu de sa mort, les gens du lieu croient en lui. Au bout de nombreuses années, on vient à Ispahan de toutes les villes d'Arménie et on remporte solennellement les reliques de Serge qui sont déposés à Gag dans une église construite par Pierre].

14. On apprit à Jérusalem, Constantinople, Antioche, Alexandrie, Rome et partout que Pierre avait établi une loi hérétique dans le pays d'Arménie, et les quatre patriarches et le pape de Rome se réunirent et anathématisèrent Pierre et que soit à jamais anathème qui fait le jeûne pour Aladz ou prie Serge fils de Subul ou suit sa loi ou écoute ses (disciples) sans les anathématiser ou se lie par parenté avec eux ou se baigne avec eux ou fait leur jeûne! 15. Ce Pierre haï de Dieu fit une addition aux paroles de l'hymne du *Trisagion*: «saint immortel qui as été crucifié pour nous» et il institua la règle de ficher un clou au milieu de la croix et de baptiser la croix. Qui peut être assez stupide pour abandonner la glorification de la sainte Trinité transmise par les puissances célestes et suivre l'enseignement impie de Pierre le Foulon qui couvrit d'or son bâton, qui monta sur le trône d'Antioche et fut anathématisé par les saints pères à cause de ses hérésies pernicieuses et il fut déposé et chassé de son siège; et de là il gagna l'Arménie et l'Orient. Et ce maudit ne dit plus au moment de la liturgie...⁽²⁾ et il ne confessa plus la sainte vierge Marie comme Mère de Dieu, comme il l'avait appris de l'impie Nestorius.

16. Quand il arriva dans notre pays, il stupéfia tout le peuple par son excessive pompe et arrogance car il s'asseyait sur une sorte de trône élevé, préparé pour lui et couvert de tissus splendides et resplendissants et lui-même portait un vêtement de grand prix avec de longues manches qu'il lançait à ceux qui lui faisaient proskynèse afin que ces derniers les baisent selon le rituel califal des musulmans. Et une foule innombrable du peuple arménien le suivait, aveuglé par la force de ses enseignements hérétiques.

17. Alors plein de morgue il se rendit dans le K'angar et convoqua le bienheureux Michel catholicos du Kartli pour qu'il adhère à sa loi ou soit chassé de son siège; mais le Saint Esprit fortifia Michel comme autrefois David contre Goliath. Et il quitta Mcxeta avec les évêques et les prêtres qui

(2) Ici deux mots, *umet'esad c'mida*, qui doivent être le début d'un texte liturgique que je n'ai pas identifié.

dépendaient de lui et une foule de fidèles et ils arrivèrent dans le pays de K'angar. Il lui fut indiqué par la vision d'un ange que lui et les siens devaient prendre des pierres tranchantes dans une vallée voisine et quand ils s'approcheraient (de Pierre), ils prendraient les pierres, ils enlèveraient leurs bonnets (*kudebi*) et mettraient dedans les pierres. Et le saint Michel dit à tous: «Faites exactement ce que vous me verrez faire». 18. Et lorsque le catholicos arriva, il se prosterna devant le trône de Pierre le Foulon et celui-ci lui jeta la manche de son vêtement pour qu'il la baise selon son habitude. Mais Michel, fortifié par Dieu, se saisit de la manche et tira fortement vers le bas et il le fit tomber à terre et le frappa avec la pierre qu'il avait dans son bonnet et il lapida l'impie et l'orgueilleux et lui infligea une blessure mortelle. Alors tous les évêques et disciples qui étaient avec lui jetèrent une pierre sur lui et le recouvrirent de pierres et ainsi ils tuèrent le loup. Et cette mort d'homme leur fut imputée à bon droit. Alors la terreur et l'effroi frappèrent tous ceux qui suivaient Pierre. Personne n'osa bouger la main ou prononcer une parole d'accusation, mais ils étaient stupéfaits de la chose et disaient: «Comment le grand prince de la loi et le guide du peuple a-t-il subi cette mort honteuse?». Et ensemble ils disaient: «Allons et rassemblons-nous tous cette nuit et passons la nuit en prière autour de son saint corps et nous verrons que Dieu nous éclairera». Et ils firent ainsi et quand ce fut minuit ils virent des démons sous forme de loups, hurlant et rassemblés sur son corps. Alors tous s'écrièrent et dirent: «Ce sont ses anges qui le chantent!». Et à partir de ce moment ils commencèrent à dire l'office selon ce ton et ce mode.

II. La *taxis* de réintégration des Arméniens du *Dogmatikon* d'Arsène d'Iq'alto⁽³⁾.

(p. 27) Anathèmes des jacobites et de tous les monophysites parmi lesquels il y a aussi les Arméniens⁽⁴⁾.

Celui qui vient de la détestable hérésie des jacobites et des *xačecarni*⁽⁵⁾ et se tourne de toute son âme et de tout son cœur vers la pure foi des chrétiens orthodoxes il lui faut anathématiser tous ceux qui sont ici mentionnés:

⁽³⁾ Éd. RAPAVA cit. (n. 242). On compare à grands traits en note ce texte avec celui de l'*Euchologe* du Sinaï de 1475 édité par DMITRIEVSKIJ cit. (n. 251).

⁽⁴⁾ L'*Euchologe* du Sinaï, après avoir indiqué (p. 422) qu'il allait être question des hérétiques réintégrés par onction et sans baptême, reprend ensuite la formule présente dans l'*Euchologe Barberini*, l'*Euchologe* de 1037 et la *taxis* d'Euthyme (voir plus haut, p. 234) sur le jeûne préalable (ici de 15 jours), les prières et l'apprentissage des psaumes; il précise ensuite qu'il va s'agir des Arméniens et des jacobites (sans mention de jacobites et de *chatzitzarioi*), le prêtre faisant se tenir le converti «devant la sainte piscine».

⁽⁵⁾ *Euchologe* du Sinaï, p. 423, nomme «la détestable hérésie des Arméniens et des Jacobites» mais ignore le terme *chatzitzarioi*.

Eutychès, archimandrite et hérésiarque, qu'il soit anathème.

Dioscore son conseiller qu'il soit anathème.

Sévère l'écervelé et son baptême, qu'il soit anathème⁽⁶⁾.

Jacques Tzantalos, qu'il soit anathème.

Serge le Syrien qui partage ses idées, qu'il soit anathème.

Serge l'Arménien et l'initiateur de l'hérésie des *xačecarni*, qu'il soit anathème⁽⁷⁾.

(p. 28) Simon le premier hérétique et Montani et Manent'os et Marcion et Mandakuni⁽⁸⁾ et leurs comparses, qu'ils soient anathèmes.

Arius, Eunome, Macedonios, Dioscore et Théodose, qu'ils soient anathèmes.

Timothée, Julien⁽⁹⁾, Pierre le Foulon, Pierre Monge et son disciple Philoxène, qu'ils soient anathèmes.

Cyr, Macaire et Pyrrhos, qu'ils soient anathèmes.

Tous ceux que les sept saints conciles œcuméniques ont anathématisé et tous ceux qui pensent comme eux, moi aussi je les anathématise et je dis ceci :

« 1. Si quelqu'un ne confesse pas la sainte Trinité, Père, Fils et Esprit saint, anathème.

2. Si quelqu'un ne dit pas que le Père est sans commencement et que le Fils et l'Esprit saint sont de même sans commencement, anathème.

3. Si quelqu'un dit que Notre Seigneur Jésus Christ n'a pas pris chair de la sainte vierge et Mère de Dieu, anathème.

4. Ceux qui proclament que Notre Seigneur Jésus Christ est passible dans sa divinité, anathème.

5. Ceux qui ne confessent pas que Notre Seigneur Jésus Christ est impassible et immortel dans sa divinité, anathème.

6. Si quelqu'un dit au sujet du Christ qu'il a deux hypostases, anathème.

7. Ceux qui ne proclament pas et ne confessent pas deux volontés mais une seule *nature* de notre Seigneur Jésus-Christ, anathème.

8. Ceux qui confessent et reçoivent une seule nature de notre Seigneur Jésus-Christ, anathème.

9. Ceux qui rejettent et anathématisent le saint quatrième concile œcuménique de Chalcédoine, anathème.

10. Ceux qui ne vénèrent pas et n'honorent pas les saintes et honorables images de notre Seigneur Jésus-Christ, de l'immaculée Mère de Dieu et de tous les saints, anathème.

(p. 29) 11. Ceux qui ne confessent pas que l'immaculée Mère de notre Seigneur Jésus-Christ, Marie, est véritablement et personnellement Mère de Dieu et toujours vierge, qu'il soit anathème⁽¹⁰⁾.

12. Ceux qui ne reçoivent pas le saint sixième concile œcuménique des 288

⁽⁶⁾ Om. *ibid.*

⁽⁷⁾ *Ibid.* : « Serge l'Arménien et l'archégos des Arméniens »

⁽⁸⁾ Mandakuni est absent de l'*Euchologe du Sinai*.

⁽⁹⁾ *Ibid.* : Lucien au lieu de Julien.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.* : cet article est remplacé par un anathème contre ceux qui ne reçoivent pas le Tome de Flavien.

saints pères, réunis à Constantinople pour anéantir Théodore, Serge, Pyrrhos, Cyr, Paul et Macaire, ainsi que le septième concile de Nicée II réuni au sujet de la vénération des saintes et honorables images, qu'ils soient anathèmes.

13. Tous les hérétiques qui pensent de manière contraire aux sept saints conciles œcuméniques, qu'ils soient anathèmes.

14. Si quelqu'un ajoute à "Saint Dieu, saint fort, saint immortel" l'addition "qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous", qu'il soit anathème.

15. Si quelqu'un ne vénère pas les saintes images, mais dit que ce sont des idoles, qu'il soit anathème.

16. Ceux qui mettent de l'huile dans le pain de la sainte oblation, qu'ils soient anathème.

17. Si quelqu'un ne met pas du levain qui fait lever⁽¹¹⁾ dans le pain de la sainte offrande ni de l'eau dans le saint calice, mais dit que c'est un péché d'agir ainsi, qu'il soit anathème.

18. Si quelqu'un ne confesse pas que l'oblation non sanglante devient le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème⁽¹²⁾.

19. Si quelqu'un tue un agneau à Pâques comme font les juifs ou à un autre moment, qu'il soit anathème⁽¹³⁾.

20. Ceux qui mangent de la viande la semaine de la Tyrophagie, qu'ils soient anathème.

21. Si quelqu'un ne fait pas le signe de croix avec deux doigts comme le Christ, anathème.

22. Si quelqu'un ne célèbre pas le 25 du mois de mars l'Annonciation de la très bénie sainte Mère de Dieu, et le 25 du mois de décembre la Nativité charnelle du Christ et le 6 du mois de janvier l'Épiphanie et le 2 du mois de février l'Hypapante, anathème.

(p. 30) 23. Si quelqu'un dit que la communion et la célébration de la liturgie tous les jours pendant les saints Grands Jeûnes est un péché et qu'il mange du lait et des œufs le samedi et le dimanche, anathème.

24. Si un prêtre célèbre la liturgie sans stichère, étole et phelônion⁽¹⁴⁾ ou bien concélébre ou bien communie avec les hérétiques susmentionnés ou entrent dans leurs églises quand ils prient et chante avec eux ou qu'il les conduit à la consécration, anathème.

25. Si quelqu'un plante un clou de fer au milieu de la croix et la baigne avec du vin en guise de baptême et qu'à la place du myron il oint la croix avec de l'huile de sésame et la vénère, qu'il soit anathème.

26. Si quelqu'un ne dit pas la prière dominicale Notre Père qui es aux cieux dans toutes ses prières, qu'il soit anathème⁽¹⁵⁾.

Tous les hérétiques qu'ils soient anathèmes, car je renonce à leurs dogmes et à ceux qui les approuvent et à ceux qui pensent comme eux et sont en plein ac-

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 424: mention aussi de l'addition de sel.

⁽¹²⁾ *Ibid.*: anathème omis.

⁽¹³⁾ *Idem.*

⁽¹⁴⁾ Voir le canon 83 d'Euthyme, cité p. 230 et n. 144.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*: les anathèmes 25 et 26 sont omis et remplacés par un anathème contre celui qui ne baptise pas avec une triple immersion.

cord avec eux au sujet de la foi et à ceux qui mangent avec eux et à la foi de tout hérétique.

Et je crois en la Trinité sainte et consubstantielle selon la tradition des saints pères qui ont droitement énoncé la parole de vérité, et je promets de vivre et de me comporter selon Dieu et je confesse une seule nature du Père, du Fils et de l'Esprit saint, et parce que la nature est unie et attachée⁽¹⁶⁾, une nature n'est pas liée à la nature⁽¹⁷⁾, mais il y a une seule nature.

C'est pourquoi puisque la nature est une, une aussi est la divinité, divisée hypostatiquement en trois et débouchant sur l'unité selon la parole substance⁽¹⁸⁾.

C'est pourquoi je dis le Père et je loue le Fils et je confesse l'Esprit saint, c'est-à-dire trois personnes; et je ne dis pas trois substances ou trois natures ou trois dieux mais je confesse un seul Dieu, une seule substance ou nature afin de ne pas tomber dans l'arianisme⁽¹⁹⁾.

Et je dis une seule substance ou nature, je ne dis pas une seule hypostase afin de ne pas être sabellien mais je proclame trois hypostases et trois personnes en une seule divinité et une seule substance ou nature⁽²⁰⁾.

Et bienheureux est celui qui est fondé sur cette foi et la confesse sans changement et la croit et exalte la gloire du Dieu véritable (p. 31) et Père et le Dieu véritable et Fils avec le très saint Esprit vivifiant, à jamais».

Et le converti répond ainsi à chaque point⁽²¹⁾.

Et ensuite le prêtre l'interroge à trois reprises: «Crois-tu en la sainte et consubstantielle Trinité?».

Et il répond: «Je crois»⁽²²⁾.

Après cela le converti incline la tête et le prêtre fait cette prière⁽²³⁾ et dit:

«Dieu notre Sauveur qui veux que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité, accueille ton serviteur – nom – qui revient à peine de l'erreur et désire venir à la connaissance de ta vérité, car toi tu as dit: "J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de ce troupeau; elles aussi doivent venir à moi et elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur". Maintenant donc, fais-le paître dans la gloire de la vérité de ta connaissance, selon la tra-

(16) Les deux attributs, *šeq'opili* et *šeertebuli*, sont en pratique synonymes: uni, lié (en allemand vereint, verbunden). Ce morceau de phrase, qui me semble peu clair, est absent de l'*Euchologe du Sinaï*.

(17) L'*Euchologe du Sinaï*, p. 424 emploie le verbe *sunèptai*.

(18) *Ibid.*: *eis monada de katantósas dia ton tèn ousias logon*. Ma traduction est certainement à revoir.

(19) *Ibid.* om. «afin de ne pas tomber dans l'arianisme».

(20) *Ibid.*: et je crois en une seule essence et nature».

(21) *Ibid.* p. 425, om. Mais la phrase figure dans le rituel d'Euthyme (plus haut, p. 234).

(22) Il n'y a pas allusion, comme chez Euthyme, à un parrain et à une éventuelle traduction.

(23) Sans mention, comme chez Euthyme, de la main du prêtre posée sur la tête du converti.

dition de tes saints et glorieux apôtres et rends-le digne du sceau du divin myron et de la communion à ton corps et ton sang vénérables et manifeste-le pleinement comme ton serviteur afin qu'il soit lui aussi compté dans ton troupeau à la gloire et grande louange de ta grandeur».

Exclamation: «Car à toi est le règne...».

Et il l'oint du saint myron comme les nouveaux baptisés, et il dit les mêmes paroles que celles qu'il dit lorsqu'il oint les nouveaux baptisés.

Ensuite il fait encore cette prière et dit ainsi:

«Seigneur notre Dieu qui as rendu digne de manifester parfait ton serviteur – nom – par la droite foi en toi et (qui l'as rendu digne) de l'onction du saint myron, toi, Seigneur de tous, affermis en lui la vraie foi et fais-le croître dans ta justice et orne-le de toutes tes grâces».

Après cela il lui donne la communion et lui ordonne de ne pas manger de viande ni se laver pendant sept jours mais de rester pendant ces jours-là comme des nouveaux baptisés et de communier tous les jours et le huitième jour il le lave comme c'est la coutume des nouveaux baptisés.

RIFLESSI DEL CONTRASTO CON L'OCCIDENTE NEI MANOSCRITTI STUDIATI MINIATI DEL DOPO-SCISMA (1054)

La definizione dell'ortodossia a Bisanzio si configura per molti ancora oggi peculiarmente in opposizione con la cattolicità di fede ortodossa, ma di professione cattolico-romana, legata cioè all'obbedienza al papa di Roma come rappresentante di Cristo sulla terra, diretto successore dell'apostolo Pietro⁽¹⁾. Questa percezione porta con sé una difficoltà insita nell'attribuire ortodossia ed eterodossia alle parti in causa nei dibattiti tra le Chiese greca e latina particolarmente dall'XI secolo in poi, cominciando dallo scisma del 1054⁽²⁾. È giusto considerare la Chiesa greca del dopo-scisma come ortodossa, nel senso in realtà di eterodossa rispetto al cattolicesimo romano, secondo la distinzione riflessa nei dogmi di fede (la processione dello Spirito Santo) e nelle pratiche liturgiche (l'uso di pane lievitato piuttosto che azzimo), ma soprattutto a causa della separazione ecclesiastica dalla giurisdizione disciplinare di Roma? Oppure sarebbe storicamente più corretto continuare a considerare l'ortodossia greca all'interno di quei contrasti

(¹) Un recente approccio al problema dell'identità ortodossa di Bisanzio si può trovare nell'introduzione di Andrew Louth al volume di atti, *Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, ed. by A. LOUTH – A. CASIDAY, Aldershot 2006 (Society for the Promotion of Byzantine Studies, 12), pp. 1-11, con ulteriori spunti bibliografici. Alcuni articoli del volume trattano in particolare della polemica con l'Occidente, per es. A. LINGAS, *Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy*, *ibid.*, pp. 131-150, e N. RUSSELL, *Prochoros Cydones and the Fourteenth-Century Understanding of Orthodoxy*, *ibid.*, pp. 75-91.

(²) L'influenza di libri a larga diffusione come S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford 1955¹ (rist. 1956 e 1997), ha certamente contribuito ad ampliare il mito riguardo a questo evento, anche se un'inversione di rotta nella storiografia è già percettibile in R. MAYNE, *East and West in 1054*, in *The Cambridge Historical Journal* 11 (1954), pp. 133-148. Si veda ora A. BAYER, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln-Weimar-Wien 2002. Tuttavia l'edizione critica dei testi chiave rimane da riprendere, e il lavoro di Anton Michel rimane ineguagliato.

medievali tra centro e periferia, riscontrati anche rispetto ad altre realtà locali in Occidente, senza tuttavia giungere a considerare l'«altro» come eretico alla luce dei successivi allontanamenti storico-religiosi riflessi in modo prematuramente definitivo nelle scomuniche ad Hagia Sofia del luglio 1054?⁽³⁾

Per misurare il polso dell'ortodossia a Costantinopoli nell'XI secolo facciamo qui ricorso all'iconografia dei manoscritti prodotti durante il ventennio successivo allo scisma dagli ambienti monastici della capitale, soprattutto quelli studiti, coinvolti in prima persona nei dibattiti teologici con i legati pontifici. Indubbiamente, le immagini accuratamente poste a esegesi del testo biblico, principalmente, e di alcuni altri testi a finalità catechetica, recano i segni delle preoccupazioni riguardanti la definizione della fede nella scelta dei personaggi e dei temi svolti. Alcuni studiosi hanno ravvisato in particolare degli accenni alla controversia con i latini nelle rappresentazioni di contrasto o dibattito religioso, come nell'immagine di s. Spiridione che predica agli ariani⁽⁴⁾, presente sia nel Salterio di Teodoro⁽⁵⁾ che nel Fisiologo studita⁽⁶⁾, o nella scelta ricorrente dei tre figli di Core nel codice Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 752, come prototipi degli scismatici nella

⁽³⁾ Tali le considerazioni in apertura dell'articolo postumo di A. KAZHDAN, *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *The Crusades from the Perspectives of Byzantium and the Muslim World*, eds. A. LAIOU – R. P. MOTTAHEDEH, Washington, D.C. 2001, pp. 83-100: 83-84. La corrente di pensiero rappresentata *in primis* dall'articolo di P. LEMERLE, *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: l'origine du «schisme» des Églises*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, sér. IV, 2 (1965), pp. 228-246, e che vede nell'intera storia dei rapporti tra Chiese latina e greca una scissione tanto profonda quanto inevitabile non considera a mio avviso con sufficiente attenzione la rete di rapporti interecclesiali intrecciata nei secoli al di là delle difficoltà politiche incontrate di volta in volta.

⁽⁴⁾ I. HUTTER, *Theodoros βιβλιογράφος und die Buchmalerei in Studiu*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 51 (1997) [= *Ὁπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, a cura di S. LUCA e L. PERRIA], pp. 177-208 (e pl. 1-7): 200.

⁽⁵⁾ S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Âge*, II: *Londres, Add. 19.352*, Paris 1970 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 5), fig. 176; *The Theodore Psalter: electronic facsimile*, ed. Ch. BARBER, Champaign, IL 2000, *ad loc.*

⁽⁶⁾ M. BERNABÒ – G. PEERS – R. TARASCONI, *Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B. 8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne*, Firenze 1998 (Millennio medievale, 7), p. 25 e fig. 9.

loro opposizione a Mosè⁽⁷⁾. Data la vicinanza cronologica delle opere miniate agli eventi dello scisma del 1054, queste opinioni hanno indubbiamente il loro peso storico. Tuttavia si propone qui di vagliarne a fondo il significato teologico ed ideologico nel contesto più ampio del messaggio inscritto in questi cimeli.

L'eresia a Bisanzio: chi erano gli ariani?

L'identificazione tra latini ed ariani potrebbe trovare un fondamento storico e logico nella diffusione dell'eresia ariana in Occidente nel IV-V secolo, di cui rimanevano tracce anche monumentali, come nei mosaici delle chiese di Ravenna⁽⁸⁾. Tuttavia, la scelta di rappresentare come avversario di questa eresia s. Spiridione, vescovo di Cipro (ca. 279), rimanda con maggiore sicurezza al ruolo – sebbene leggendario – di questo santo al Concilio di Nicea I (325). Come ci ricorda l'iconografia tradizionale di questo fondamentale concilio, vista per esempio al refettorio della Lavra atonita, s. Spiridione, rappresentato con un cappello a forma di cestino dal significato del suo nome (da σπυρίς, cesta), affianca l'imperatore Costantino e gli altri vescovi, tra cui s. Silvestro papa, nella condanna dell'eretico Ario⁽⁹⁾. Allo stesso tempo, Spiridione è impegnato in dibattito con un uomo dalle sembianze arabe. Entrambi i ruoli sottolineano come Spiridione abbia difeso l'ortodossia della fede, impegnandosi nel dibattito teologico.

L'immagine del perduto Fisiologo di Smirne rappresenta l'opposizione tra Spiridione e un gruppo di ariani⁽¹⁰⁾ (fig. 1). L'uso di due gruppi affrontati è frequente nel Fisiologo per contrapporre la fede degli uni all'eresia degli altri, come suggerito anche dalla storia qui moralizzata, quella della formica che discerne in uno stesso campo tra l'orzo degli eretici e il grano della retta fede in Cristo: dal primo fugge, mentre sale sopra la spiga del secondo gettando il chicco di grano in terra, in tal modo contribuendo con il suo lavoro a che esso si sparga e porti frutto,

(7) I. KALAVREZOU – N. TRAHOULIA – Sh. SABAR, *Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752*, in *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), pp. 195-219: 197.

(8) M. G. BRESCHI, *La Cattedrale ed il Battistero degli Ariani a Ravenna*, Ravenna 1965. Per una possibile traccia ariana nel rito battesimale latino, si veda T. KOLBABA, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, Urbana-Chicago 2000, p. 95 e n. 38.

(9) Ch. WALTER, *The Iconography of Constantine the Great, Emperor and Saint, with associated studies*, Leiden 2006, pp. 88-89.

(10) BERNABÒ – PEERS – TARASCONI, *Il Fisiologo di Smirne* cit., p. 25 e fig. 9.

come nella parabola del seminatore. Qui colpisce come gli ariani siano abbigliati da vescovi proprio come i loro oppositori, mentre Spiridione li affronta in atteggiamento ieratico e in posa benedicente. È infatti caratteristica di questi manoscritti non esacerbare la violenza pur nel contrasto, esprimendo in questa scelta stilistica una spiritualità quasi incorporea o immateriale, spesso invocata come tratto determinante dello stile pittorico del pieno XI secolo⁽¹¹⁾.

Nella rappresentazione del Salterio di Teodoro Spiridione è posto a fronte del gruppo di ariani da solo, ma al contempo si rivolge verso un'icona di Cristo cui indirizza la preghiera nelle parole del Salmo (78, 12 = 79, 2-3): «Fa' ricadere sui nostri vicini sette volte l'insulto con cui ti hanno affrontato, o Signore»⁽¹²⁾ (fig. 2). L'effetto dei diversi piani in cui si articola l'immagine indirizza lo sguardo verso l'alto, verso il Cristo. Se questo si spiega direttamente con il contenuto cristologico dell'eresia ariana, la presenza dell'icona all'interno dell'iconografia del Salterio marginale, il cui modello primario, il Chludov, è da situarsi nel periodo iconoclasta, fornisce alla Der Nersessian ulteriore materiale per la sua tesi che vede nelle immagini dell'XI secolo un ricordo (*souvenir*) dell'impresa iconodula sostenuta dal fondatore, s. Teodoro Studita. Dunque gli ariani rappresenterebbero gli avversari iconoclasti⁽¹³⁾. Il raccordo tra iconoclastia e arianesimo sembra inoltre confermato nell'identificazione tra le due eresie che si incontra nelle fonti iconodule dell'VIII-IX secolo. Der Nersessian conclude che «l'arianisme en tant qu'hérésie ne préoccupait plus les esprits au XI^e siècle, mais pour un moine de Stoudios, où le souvenir de la lutte menée en faveur des images devait être encore vivace, l'arianisme se confondait avec l'iconoclasme»⁽¹⁴⁾. La prepotente eloquenza delle immagini di questi manoscritti studiti parla senza dubbio di una rinnovata affermazione della posizione iconodula; tuttavia rimane aperto il problema dell'identificazione del partito ariano, che non credo possa veramente «confondersi» con l'iconoclastia, né funzionare come maschera per quest'ultima a distanza di secoli⁽¹⁵⁾.

⁽¹¹⁾ DER NERSESSIAN, *L'Illustration des Psautiers* cit., pp. 13-15.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, p. 42. Per l'immagine si veda la URL http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_19352_f107v

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 76.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 75.

⁽¹⁵⁾ B. CROSTINI, *Navigando per il Salterio: riflessioni intorno all'edizione elettronica del manoscritto Londra, British Library, Addit. 19.352. Seconda parte. Il significato storico del Salterio di Teodoro*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 56-57 (2002-2003), pp. 133-209: 140.

Nel caso specifico, l'identificazione con l'iconoclasmo lascia inoltre inspiegata la scelta del santo, Spiridione, quale rappresentante della lotta all'arianesimo, tradizione che, iniziata dall'agiografo cipriota Teodoro di Pafos nel VII secolo, andava consolidandosi nelle versioni menologiche e metafrastiche praticamente contemporanee alla sua comparsa iconografica⁽¹⁶⁾. È in queste Vite, dunque, che va ricercato il significato simbolico del santo. Il santo cipriota non sembra dunque il candidato ideale per ricordare storicamente o simbolicamente l'opposizione ai latini, quanto per introdurre un discorso diverso, in cui l'eresia in questione riguardava invece la nascita e l'affermarsi dell'Islam, sul cui sfondo l'agiografo costruiva la memoria del santo⁽¹⁷⁾. D'altra parte la fede islamica veniva catalogata da s. Giovanni Damasceno tra le eresie cristiane⁽¹⁸⁾, e veniva anche ritenuta affine all'arianesimo sia riguardo al principio teologico della negazione della divinità di Cristo, sia grazie alla popolarità di un aneddoto in cui un monaco ariano istruiva Maometto, ed era dunque fonte di questa stessa cristologia deviante. Persino un poemetto attribuito a Teodoro Studita, anche se conservato soltanto in manoscritti tardi e limitatamente alla sezione contro i musulmani, ricorda tra le radici della nuova religione τῆς τοῦ Ἀρείου πλάνης⁽¹⁹⁾. L'editore è propenso ad accettare l'attribuzione a s. Teodoro sulla base del *bios* più antico di quest'ultimo, e, se così fosse, vi sarebbe un ulteriore motivo di vicinanza tra questa versione della storia dell'Islam e l'ambiente studita dove verrebbe ripresa nell'XI secolo.

Se dunque è probabile che sia proprio questa forma di «arianesimo» a rimanere una preoccupazione immanente a Bisanzio, è pure da tenere presente la possibilità dell'esistenza di propaggini contempo-

(16) *La Légende de saint Spyridon, évêque de Trimithonte*, éd. P. VAN DEN VEN, Louvain 1953.

(17) Si veda la più puntuale analisi del testo in CROSTINI, *Navigando per il Salterio* cit., pp. 180-182.

(18) La posizione di Giovanni Damasceno è ben riassunta in A. LOUTH, *John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, pp. 76-83. Per una traduzione italiana del capitolo dedicato all'Islam, si veda Giovanni Damasceno, *La centesima eresia: l'Islam*, a cura di G. RIZZI, Milano 1997. L'introduzione è basata sull'edizione del testo a cura di R. LE COZ, *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 383).

(19) A. RIGO, *La sezione contro i musulmani dell'opera di Teodoro Studita contro le eresie*, in *Revue des études byzantines* 56 (1988), pp. 213-230: 228, l. 19 (dal manoscritto Athos, Lavra, Ω 55a, del XV secolo). Rigo passa anche in rassegna tutte le fonti dell'VIII-IX secolo che raccolgono l'episodio del monaco ariano, *ibid.*, pp. 221-222.

ranee dell'idea ariana⁽²⁰⁾. La memoria della crisi ariana era tenuta viva nei racconti delle vite dei santi, che vediamo esemplificate nella popolarità delle versioni della vicenda di s. Anfilochio di Iconio⁽²¹⁾. Nei *Theologica* di Michele Psello troviamo diversi brani di confutazione delle tesi ariane: alcuni inseriscono Ario in una lista storico-teologica di eretici, senza soffermarsi in particolare sulla dottrina⁽²²⁾; altri debbono il riferimento alla fonte ripresa da Psello, specialmente gli scritti del Nazianzeno che Psello intende spiegare e commentare⁽²³⁾. In questi brani l'arianesimo non è che parte dell'arsenale retorico, ma vi sono altre, invero brevi, istanze in cui piuttosto si potrebbe pensare ad un interesse attivo e contemporaneo incentrato sulle tesi ariane⁽²⁴⁾. La datazione di Kaldellis, che ritiene che queste lezioni teologiche siano state tenute in un ciclo biennale compreso tra gli anni 1047 e 1054, pone questi discorsi al centro dell'attenzione nel periodo che ci riguarda⁽²⁵⁾.

La scomunica di Ario e il dibattito eucaristico

Si potrebbe obiettare che, se Spiridione non ci rimanda necessariamente ad Ovest, tuttavia la scelta di accomunare la figura di Ario con il tema della controversia eucaristica in un'immagine – un *unicum* – del Salterio di Teodoro riconduce il discorso saldamente ai dibattiti con la Chiesa latina. Ricorrendo come fonte alla *Vita* di s. Pietro di Alessan-

⁽²⁰⁾ La continuazione del concetto cristologico ariano è d'altra parte attestata sul filo dei secoli: si veda l'exkursus di Th. A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism*, I-II, Cambridge, MA 1979. L'Arianesimo contemporaneo è persino una realtà virtuale: il sito della Chiesa cattolica ariana proclama la canonizzazione di Ario il 16 giugno 2006, <http://arian-catholic.org/arian/arian-home.html> [consultato 02/07/09].

⁽²¹⁾ R. FUSCO, *Un pamphlet antiariano: la vita premetafrastica di S. Anfilochio di Iconio* (BHG 75-75a), in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 32 (1995), pp. 17-76: 25, con ampia bibliografia sulla vicenda ariana.

⁽²²⁾ *Michaelis Pselli Theologica*, I-II, ed. P. GAUTIER – J. M. DUFFY – D. J. O'MEARA, Lipsiae 1989-1992: I, op. 21, pp. 80-83, l. 72; op. 76, pp. 302-307, ll. 106-107; op. 106, pp. 419-422, l. 146. Un esempio di lista eretica si trova in P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia 1993, p. 65.

⁽²³⁾ *Michaelis Pselli Theologica*, ed. cit., I, op. 47, pp. 177-181, l. 18; op. 55, pp. 213-217, l. 11; op. 105, pp. 414-419, ll. 14-15.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, op. 10, pp. 37-42, ll. 97-8; op. 111, pp. 436-438, ll. 52-53.

⁽²⁵⁾ A. KALDELLIS, *The Date of Psellos' Theological Lectures and Higher Religious Education in Constantinople*, in *Byzantinoslavica* 63 (2005), pp. 143-151.

dria⁽²⁶⁾, il Salterio di Teodoro presenta la condanna di Ario nelle vesti dell'episodio della sua «scomunica»⁽²⁷⁾, cioè letteralmente della sua esclusione dalla mensa eucaristica della Chiesa (fig. 3). Ario si presenta davanti ad un ciborio per ricevere la comunione: è questa indubbiamente l'azione liturgica in atto, chiaramente segnalata dal verso del Salmo 33, 9 cui l'immagine è associata, il *koinonikon* della Comunione: «Gustate e vedete che il Signore è buono». Tuttavia ad Ario non viene concesso di ricevere l'eucaristia: nella vignetta seguente, Ario viene scacciato dalla chiesa da un sacerdote⁽²⁸⁾, mentre allo stesso tempo il suo errore viene rappresentato dal «laccio» del demonio, che, stringendolo al collo come un guinzaglio, lo trascina verso un fuoco sottostante, la dannazione eterna⁽²⁹⁾.

Non è altrettanto chiaro se nella scena successiva sia ancora Ario il protagonista, dato che il prelado, dalle caratteristiche somatiche non dissimili da quelle di Ario più sopra, si chiude la bocca «per preservare la lingua dalle cattive parole, e le labbra dall'inganno», come dice il

(26) F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III, Bruxelles 1957³ (Subsidia hagiographica, 8a), nr. 1502. Non mi è stato possibile consultare VITEAU, *Passions des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Amysia*, Paris 1897, ma una traduzione di Severo di Al'Ashmunein (Hermopolis), *History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria, Part 2, Chap. 6: Peter I, the seventeenth patriarch (300-311)*, da *Patrologia Orientalis* (1904), 1, pp. 119-256 si può ora leggere sul sito <http://voskrese.info/spl/peteralex.html> [consultato 30/06/09]. Per l'iconografia in generale si veda ancora G. MILLET, *La Vision de Pierre d'Alexandrie*, in *Mélanges Ch. Diehl*, II, Paris 1930, pp. 99-115.

(27) DER NERSESSIAN, *L'Illustration des Psautiers* cit., p. 27 e fig. 64. Per l'immagine si veda la URL http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_19352_f037v

(28) Sia il celebrante che colui che scaccia Ario potrebbero identificarsi con lo stesso patriarca Pietro di Alessandria, ma ciò non è indicato dalla didascalia. In alternativa, la scena della cacciata dalla chiesa potrebbe invece essere interpretata come quella che avvenne a Costantinopoli dopo la riabilitazione di Ario da parte di Costantino, che tuttavia non fu accolta dal patriarca Alessandro di Costantinopoli. Esponendo se stesso al pericolo, Alessandro infatti rifiutò ad Ario la comunione: cf. M. WACE, *Alexander, of Byzantium*, in *Dictionary of Christian Biography and Literature* (1911, repr. 1999), pp. 314-337 [consultato online, 26/08/09]. Se fosse così, l'esempio sottolineerebbe insieme anche l'indipendenza del potere religioso da quello politico, e la sua sovranità per lo meno per quanto riguarda la sfera teologica.

(29) Sulla tradizione della dannazione di Ario, scontata quanto quella di Giuda, si vedano le diverse versioni in A. LEROY-MOLINGHEN, *La mort d'Arius*, in *Byzantion* 38 (1968), pp. 105-111.

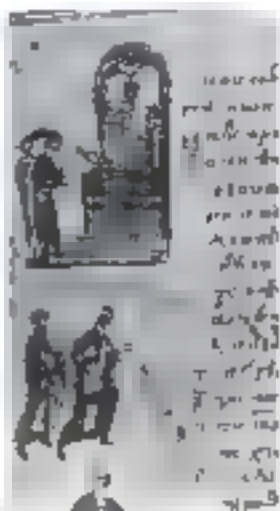
Salmo 33, 14. Tale gestualità ricorda alcune immagini del Concilio di Nicea dove, al contrario di un Ario prostrato, troviamo l'eresiarca in piedi, ma impedito nella parola dalle mani di un vescovo che gli tappa la bocca per prevenirne l'eresia. Ancora più in basso, il gruppo di monaci e monache che levano le braccia oranti verso il semicerchio celeste rappresentano per contrasto l'ortodossia della fede, i «giusti» del Salmo alla cui preghiera Javhè porge ascolto (Sal. 33, 16).

La netta sostituzione dell'immagine tipologica o generica di riferimento all'eucaristia che si trova nei modelli anteriori⁽³⁰⁾ con una scena originale che trasmette il profondo contrasto tra il momento sacro della celebrazione liturgica del sacramento e le pretese frustrate dell'ereticotipo, Ario, nel parteciparvi, sottolineano la funzione di questo sacramento come segno dell'unità ecclesiale, oltre che come momento di rivelazione teologica, e di definizione cristologica in particolare. Infatti la visione di s. Pietro di Alessandria, del bambinello Gesù spogliato delle sue vesti divine lacerate dall'eresia di Ario, colloca questo Gesù nudo in piedi sull'altare. In questa immagine è dunque già insita una valenza eucaristica, colta per esempio nella sintesi iconografica proposta nel rotolo liturgico di Gerusalemme⁽³¹⁾, appunto usato nella celebrazione della messa. Piuttosto che vedere nel riferimento all'eucarestia il dibattito sul corretto aspetto delle specie – se azzime o lievitate –⁽³²⁾, sembra

(³⁰) Nel Salterio Chludov, cf. M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj psaltiri: Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* [Miniature del Salterio Chludov: codice illustrato del secolo IX], Mosca 1977, f. 30r; nel Salterio Barberini, l'istituzione dell'Eucarestia è ricordata nel miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci: P. CANART – J. ANDERSON – Ch. WALTER, *The Barberini Psalter: Codex Vaticanus Barberinianus graecus 372*, Zurigo-New York 1989, p. 76.

(³¹) Gerusalemme, Bibl. del Patriarcato Ortodosso, Staurou 109, dell'XI secolo: A. GRABAR, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures*, in *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 161-199: 176 e fig. 18; purtroppo questa miniatura non è tra quelle riprodotte a colori in P. L. VOCOTOPoulos, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, Athens-Jerusalem 2002. Anche nei coevi Vangeli Wien, Österr. Nationalb., Theol. gr. 154, pure illustrati a Costantinopoli, troviamo la visione di Gesù bambino davanti ad Ario prostrato a terra, in corrispondenza di Gv. 17, 13: cf. H. BUBERL – H. GERSTINGER, *Illuminierte Handschriften und Inkunabeln der National-Bibliothek in Wien*, Leipzig 1938, pl. XI, 5 (da Grabar).

(³²) Altrove ho additato la difficoltà nel leggere il disegno bidimensionale del pane come raffigurazione dell'uno o dell'altro aspetto materiale del «pane» eucaristico, sottolineando tuttavia che il riferimento testuale agli azzimi di Gen. 19, 1-4 viene tranquillamente associato alla tipologia eucaristica (CROSTINI, *Navigando per il Salterio cit.*, pp. 198-199).



sp	total	in	in
1	11	10	10
10	10	10	10

lung der Herzkranzgefäße einleitet.

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 1039-1043.

2014 4.17.2014 15:00

[illegible]

Received 17th July 1985; accepted 10th September 1985.

[illegible][illegible]



Fig. 1. The stone relief carving of the deity, seated or standing, within a rectangular frame. The figure is surrounded by other figures or symbols, though they are less distinct. The entire relief is set within a larger rectangular border.

Digitized by Google



B



C. 10. 20

Il mosaico è stato
trovato nel
monastero di Assisi dal Salimone nel
1900.

qui affrontato più profondamente il tema della definizione delle specie eucaristiche come corpo di Cristo, dibattito che impegnava in quell'epoca anche tutto l'Occidente, stimolato dalle dichiarazioni di Berengario, che, condannato poi quale eretico, non sfugge al paragone con Ario stesso⁽³³⁾. Non può restare inosservato il fatto che il cardinale Umberto di Silva Candida, legato a Bisanzio per conto di papa Leone, fosse insieme incaricato dell'inchiesta papale su Berengario in proposito⁽³⁴⁾. Siamo dunque nel fulcro dei dibattiti ecclesiastici della metà dell'XI secolo, alla ricerca di una comprensione teologica del sacramento che soddisfi le esigenze sia filosofiche che devozionali fino ad allora sperimentate nel corso della storia della Chiesa. Questo ci fa riflettere, invitandoci a non attribuire facili equivalenze tra «ariani» e «latini», che non si incontrano nella polemica contemporanea, né genericamente tra «ariani» e «iconoclasti», come avrebbe suggerito Der Nersessian.

L'Eucarestia e San Silvestro papa

Ulteriore appoggio alla tesi della riflessione teologico-ecclesiastica attraverso il riferimento all'eucarestia viene dall'immagine di papa Silvestro mentre distribuisce «il pane celeste della Chiesa» – come indica il testo del Fisiologo didascalicamente trascritto immediatamente sopra l'immagine – a un gruppo di fedeli antistanti un'architettura sacra di forma basilicale⁽³⁵⁾ (fig. 4). Questa immagine esegetica corrisponde alla moralizzazione delle donnole, descritte come animali impuri, che concepiscono attraverso la bocca e partoriscono tramite le orecchie⁽³⁶⁾ (fig. 5). Il parallelismo tuttavia è instaurato non tra l'impurità dell'animale e quella del sacramento amministrato dal prelato latino, ma piuttosto tra il comportamento deviante della donnola e il peccato

(³³) CROSTINI, *Navigando per il Salterio* cit., p. 179 n. 130, con rinvio a G. MACY, *Berengar's Legacy as Heresiarch*, in *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, hrsg. von P. GANZ – R. B. C. HUYGENS – F. NIEWÖHNER, Wiesbaden 1990, pp. 46-67. Un'immagine dell'esterno della chiesa di Saint Pierre de Vaise, contenente affreschi con Berengario ed Ario, è disponibile ora su <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Eglise-st-pierre-vaize-Lyon9-fr.JPG> [consultata 01/08/2009].

(³⁴) G. MACY, *Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Oxford 1984, p. 149.

(³⁵) BERNABÒ – PEERS – TARASCONI, *Il Fisiologo di Smirne* cit., p. 38 e fig. 42.

(³⁶) *Ibid.*, p. 38 e fig. 41.

commesso da chi riceve il sacramento facendone cattivo uso. D'altra parte, l'altra immagine di papa Silvestro nel Fisiologo di Smirne – della quale purtroppo non si è salvata neppure una riproduzione – proponeva direttamente l'identificazione di quest'ultimo con le proprietà del diamante, pietra di eccezionale purezza, raffigurandolo orante davanti a Dio⁽³⁷⁾, fugando in tal modo ogni dubbio riguardo alla potenziale ambivalenza di un papa latino rappresentato nell'atto di porgere le specie eucaristiche a una congregazione di fedeli.

Ancora una volta una particolare sensibilità verso la comprensione teologica del sacramento emerge dalle immagini, specialmente se si collega il binomio donnola/eucarestia, suggerito dal testo stesso del Fisiologo, allo stesso binomio cui allude (forse inconsapevolmente) un testo sicuramente antecedente, che pure venne ripreso con vivo interesse e illustrato⁽³⁸⁾ nell'XI secolo: la cosiddetta Lettera di Aristeia, la nota narrazione eziologica riguardante le origini della prima traduzione della Settanta⁽³⁹⁾. Il brano in questione è inserito nella lunga sezione della «Lettera» che spiega il senso spirituale della legge veterotestamentaria sulla purezza rituale e impiega un linguaggio sorprendentemente vicino alla descrizione del sacrificio eucaristico: il Sommo Sacerdote Eleazar descrive coloro che sono simili alle donnole come persone che «danno corpo (σωματοποιήσαντες) a tutto ciò che ricevono con le orecchie attraverso la parola (λόγος) dalla bocca»⁽⁴⁰⁾. Maria Pia Ciccarese fa notare

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 51; cf. fig. 68.

⁽³⁸⁾ La Lettera è inserita come prologo agli Ottateuchi illustrati di cui il codice Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 747 è l'esempio più vicino alla produzione studiata in esame; il corpus di illustrazioni è stato pubblicato postumo dall'opera di K. WEITZMANN, *The Byzantine Octateuchs*, I-II, Princeton, NJ 1999. Le miniature sono state oggetto di due studi: uno, collegato alla pubblicazione del Weitzmann, di M. BERNABÒ, *Mecenatismo imperiale e traduzione dei Settanta: l'illustrazione della lettera di Aristeia a Bisanzio*, in *Miniatura* 3-4 (1990-1991), pp. 11-20, e l'altro indipendente da questa, di A. IACOBINI, *La «Lettera di Aristeia»: un prologo illustrato agli Ottateuchi mediobizantini*, in *Arte medievale*, II ser., 7 (1993), pp. 79-96.

⁽³⁹⁾ *Lettre a Philocrate*, Introd., texte critique, trad. et notes, index complet des mots grecs par A. PELLETIER, Paris 1962 (Sources Chrétiennes, 89). Due le traduzioni italiane con rilevante commento: C. KRAUS REGGIANI, *La lettera di Aristeia a Filocrate: introduzione, esame analitico, traduzione*, Roma 1979, e F. CALABI, *Lettera di Aristeia a Filocrate*, Milano 1995 (2002²).

⁽⁴⁰⁾ Sect. 166, ed. PELLETIER, p. 180; F. SBORDONE, *Physiologi graeci singulas variarum aetatum recensione...*, Milano 1936, p. 77, puntualmente annota Aristeia tra i paralleli letterari (fonti?) del Fisiologo.

come tra questi due testi sulla donnola si insinui anche la lettera dello pseudo-Barnaba sulle prescrizioni alimentari dei Giudei, indicando in quest'ultimo testo il passaggio logico tra il concepimento aurale e quello orale dell'animale⁽⁴¹⁾, senza tuttavia soffermarsi sulla ricaduta semantica che questa transizione dalle orecchie alla bocca abbia avuto a livello di un collegamento con la questione della purezza sacramentale, in particolare nell'eucarestia. Anche Fernández Marcos, che rivolge la sua attenzione a questo brano, rileva l'importanza dell'interpretazione simbolica delle leggi alimentari veterotestamentarie, ma non si collega, evidentemente, al Fisiologo (ritenuto più tardo) quanto piuttosto suggerisce un contesto per la donnola nella tradizione più ampia dei *fabliaux*⁽⁴²⁾. Se la *consecutio temporum* della Lettera di Aristeia rispetto al Fisiologo si perde nella memoria, e viene ancora dibattuta dagli studiosi dell'uno e dell'altro testo in un ampio arco temporale di alcuni secoli prima e dopo Cristo, tuttavia rimane significativo il recupero sia dell'uno che dell'altro testo nell'ambito dei manoscritti greci illustrati dell'XI secolo, suggerendo consapevole eco dei temi svolti. È dunque probabile che questo «farsi corpo» del «Verbo» in Aristeia evocasse per il lettore medievale l'atto della consacrazione, mentre l'assunzione del sacramento attraverso la bocca si collegava sia al comportamento dell'animale che al discorso più generale sull'impurità dei cibi⁽⁴³⁾.

D'altra parte la connessione del parto della donnola con l'elemento aurale, il «Verbo» – già peculiarmente adombrato nell'esegesi di Plutarco che ne faceva una metafora dell'inizio del linguaggio⁽⁴⁴⁾ –, offre uno spunto di riflessione ulteriore che lo collega al valore dell'ubbidienza, anche attraverso un consolidato riferimento ai versetti 4-5 del Salmo 57, nei quali i malvagi sono paragonati a «una vipera sorda che si

(41) M.-P. CICCARESE, *Il parto della donnola. Da Aristotele al Fisiologo*, in *Annali di storia dell'esegesi* 12/2 (1995), pp. 377-392.

(42) N. FERNÁNDEZ MARCOS, *El «sentido profundo» de las prescripciones dietéticas judías (Carta de Aristeas, 143-169)*, in *Salvación en la palabra. Targum-Derash-Berith en memoria del Professor Alejandro Díez Macho*, ed. D. MUÑOZ LEON, Madrid 1986, pp. 553-562: 556-558.

(43) Non ravviso qui accenno all'impurità sessuale, che pure doveva essere sottintesa nel comportamento dell'animale, ma veniva sublimata e spiritualizzata nell'interpretazione tanto da non lasciare traccia: cf. CICCARESE, *Il parto della donnola* cit., pp. 383-384. Per una panoramica generale sull'interpretazione e l'illustrazione della donnola nei Fisiologi medievali occidentali, si veda D. HASSIG, *Medieval bestiaries: text, image, ideology*, Cambridge 1995, pp. 29-39.

(44) CICCARESE, *Il parto della donnola* cit., p. 381.

tura le orecchie, / che non segue la voce degli incantatori»⁽⁴⁵⁾. Nel Fisiologo di Smirne vediamo rappresentati dei musicisti nell'atto di suonare i propri strumenti⁽⁴⁶⁾, forse un quadro di (auspicata?) armonia ecclesiale⁽⁴⁷⁾ se collegati all'immagine di s. Silvestro nel riquadro superiore.

San Silvestro e il battesimo di Costantino

D'altra parte, è stato anche suggerito che il riferimento al papa Silvestro, così raro nelle testimonianze sopravvissute dell'arte bizantina, sia da interpretare come un significativo ricorso alla ideologia della *donatio imperii* nell'ambito dei dibattiti ecclesiastici del 1054. Infatti, se le immagini eucaristiche ed eulogiche del Fisiologo di Smirne rimandano piuttosto alla funzione pastorale che a quella politica del primate romano, al contrario, si può forse intravedere un intento più fortemente ideologico nella scelta iconografica del Salterio commentato e illustrato nel 1058/1059, ora Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 752, in cui papa Silvestro è raffigurato almeno otto volte, accompagnato da didascalie che lo identificano chiaramente⁽⁴⁸⁾. È proprio la scelta di questo personaggio che costituisce un filo rosso tra la produzione studiata raggruppata dalla Hutter intorno al copista Teodoro e il Salterio con commento catenario in apparenza eccentrico,

(45) Cf. Hrabanus Maurus, *De universo*, VIII.3, «de serpentibus»: M. REUTER, *Text und Bild im Codex 132 der Bibliothek von Montecassino 'Liber Rabani de originibus rerum'. Untersuchungen zur mittelalterlichen Illustrationspraxis*, Monaco 1984 (Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance-Forschung, 34), pp. 131-134, dove l'aspide è rappresentata con due grandi orecchie.

(46) È suggestivo il confronto tra questa immagine musicale e l'affresco contemporaneo nella torre di Santa Sofia a Kiev, recentemente restaurato e reinterpretato in senso sacro, anziché profano: I. F. TOCKAJA e A. M. ZAJARUNZNYJ, *I musicisti dell'affresco detto degli Skomorochi nella cattedrale di Santa Sofia a Kiev*, insieme a F. LUISI, *Per una lettura musicologica degli Skomorochi nella cattedrale della Santa Sofia di Kiev*, in *Arte sacra e arte profana a Bisanzio*, a cura di A. IACOBINI e E. ZANINI, Roma 1995 (Milion, 3), pp. 281-302 e 303-314 rispettivamente.

(47) Per un uso «politico» della musica si veda LINGAS, *Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy*, cit. (n. 1). Il valore della musica nel Salterio è anche messo in luce da molte miniature del Vat. gr. 752, che sembrano oltrepassare la valenza simbolica e proporre un aggancio storico con la realtà contemporanea.

(48) E. DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 1.: *Vaticanus graecus 1927*; 2.: *Vaticanus graecus 752*, Princeton, NJ 1941-1942, p. 48 e ff. 51r, 142v, 193r-v, 298r-v, 322v, ma con dubbia attribuzione al f. 94v (più verosimilmente s. Simeone Stilita).

ma che si è pensato poter ricondurre anch'esso allo Studio, forse attraverso la sponsorizzazione del deposto imperatore Isacco ritiratosi proprio in quegli anni nel famoso cenobio. In tal caso, la figura patronale di s. Michele evidenziata nell'immagine del giudizio si potrebbe considerare eponima non del patriarca Cerulario⁽⁴⁹⁾, ma più probabilmente dello stesso Michele sincello ed egumeno del monastero di S. Giovanni Battista ricordato nel Salterio di Teodoro⁽⁵⁰⁾.

Ritroviamo anche in questo manoscritto immagini di s. Silvestro che presiede a funzioni liturgiche e sacramentali, quali il battesimo e la comunione a margine del Salmo 62 (63)⁽⁵¹⁾ (figg. 6, 8). Già Kalavrezou segnalava un parallelismo visivamente instaurato tra s. Silvestro e Cristo tramite due scene simili al Salmo 7, in cui Cristo battezza prima e poi accoglie un gruppo di Ebrei convertiti⁽⁵²⁾ (figg. 7, 9). Secondo Kalavrezou, il vescovo di Roma è strettamente paragonato a Cristo, e proprio attraverso questa corrispondenza nell'azione liturgica il suo ruolo di vicario di Cristo viene esaltato⁽⁵³⁾. Si può inoltre notare che particolari mantelli bianchi con frangia, indossati sopra il capo e curiosamente decorati da crocette nere, suggeriscono attraverso la somiglianza iconografica una medesima identità tra il gruppo davanti al Cristo e il gruppo che riceve la comunione da Silvestro: visto che nel primo caso il gruppo è designato dalla didascalia come Ebrei che stanno per ricevere il perdono del Cristo, così anche nel secondo caso sembrerebbe un gruppo di Ebrei a stare di fronte a Silvestro. Questa identificazione suggerirebbe negli *Actus Silvestri* la fonte per le due immagini del papa, da una parte per la tradizione del battesimo di Costantino⁽⁵⁴⁾, e

(49) KALAVREZOU – TRAHOUlia – SABAR, *Critique of the Emperor* cit., p. 206. Per il significato dei santi nella politica dell'XI secolo cf. J.-C. CHEYNET, *Par Saint Georges, par Saint Michel*, in *Travaux et mémoires* 14 (2002) [= *Mélanges Gilbert Dagron*], pp. 115-134: 132-133, sull'uso di s. Michele da parte di Isacco.

(50) F. 207v; DER NERSESSIAN, *L'Illustration des Psautiers* cit., fig. 325. CROSTINI, *Navigando per il Salterio* cit., p. 191; si veda anche *ibid.*, p. 141 n. 19 per le notizie su Michele Mermentulo.

(51) F. 193r-v; KALAVREZOU – TRAHOUlia – SABAR, *Critique of the Emperor* cit., figs. 22-23; DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 2.: *Vaticanus graecus 752* cit., p. 25.

(52) Ff. 29v-30r; KALAVREZOU – TRAHOUlia – SABAR, *Critique of the Emperor* cit., figs. 22-25; DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 2.: *Vaticanus graecus 752*, pp. 9-10.

(53) KALAVREZOU – TRAHOUlia – SABAR, *Critique of the Emperor* cit., p. 214.

(54) L'assenza di *insignia* imperiali non impedisce di pensare qui a Costantino, ma sembrerebbe invece rientrare nei *dictamina* iconografici di questo tipo

dall'altra per quella non meno importante della famosa disputa e conversione di moltissimi Ebrei da parte di Silvestro.

L'accenno alla versione ortodossa del battesimo di Costantino il Grande da parte di Silvestro – a scapito dunque della notizia che Costantino fu battezzato dal vescovo ariano Eusebio di Nicomedia – appare significativa nell'ambito dell'uso di questa scena nella tradizione iconografica bizantina. Come ben spiega Giorgio Bonamente in un excursus di nove secoli, questa versione del battesimo veniva specialmente ricordata in momenti in cui Bisanzio voleva (o doveva) riaffermare la propria solidarietà ecclesiale con Roma, come al tempo di Anicia Giuliana, quando venne scelta per decorare la Chiesa di S. Polieucto, o ancora nel Secondo Concilio di Nicea in cui Roma sosteneva l'iconodulia infine vincente⁽⁵⁵⁾. È dunque possibile leggere una ideale continuazione di questo intento nell'XI secolo, ed è di particolare interesse che essa si riproponga a breve distanza dal 1054, ma proprio negli anni in cui il patriarca Michele Cerulario ritornava ad avanzare pretese al trono dopo aver sostenuto la candidatura di Isacco Comneno contro Michele VI⁽⁵⁶⁾. La popolarità dell'iconografia di Silvestro e Costantino in questo periodo, attestata da una croce processionale di medio valore artistico già oggetto di un dibattito interpretativo, sarebbe in tal caso definitivamente sottratta alla sfera del patriarca anche grazie agli analoghi riferimenti nell'iconografia libraria⁽⁵⁷⁾. Il ruolo di Silvestro nella *donatio* evocata dall'iconografia della coppia ben si inserisce nella riflessione sulla diarchia dei poteri al centro della *translatio imperii*, impiegata sia nel *Libellus* di papa Leone IX, sia nella corrispondenza del

di immagini: cf. WALTER, *The Iconography of Constantine the Great* cit., pp. 122-125.

(⁵⁵) G. BONAMENTE, *Sull'ortodossia di Costantino. Gli Actus Sylvestri dall'invenzione all'autenticazione*, in *Bizantinistica* 6 (2004), pp. 1-46: 33-36; si veda anche G. M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna 2004, specialmente pp. 53-89. Per un ulteriore commento sull'uso ideologico delle leggende di Costantino specialmente nel periodo della controversia iconoclasta, cf. A. KAZHDAN, «Constantin imaginaire». *Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great*, in *Byzantion* 57 (1987), pp. 202-250.

(⁵⁶) F. TINNEFELD, *Michael I. Keroularios, Patriarch von Konstantinopel. Kritische Überlegungen zu seiner Biographie*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 39 (1989), pp. 95-127.

(⁵⁷) CHEYNET, *Par Saint Georges, par Saint Michel* cit., p. 322 e nn. 69-70, riassume il dibattito precedente (tra Jenkins e Mango) senza peraltro sbilanciarsi a favore di una delle due interpretazioni.

papa con il patriarca di Costantinopoli nell'anno dello scisma⁽⁵⁸⁾. È difficile pensare che il tema del rapporto tra poteri sia ripreso in modo assolutamente indipendente da parte di Cerulario quando, nel 1057-1058, si propone ad Isacco come suo rivale⁽⁵⁹⁾. Mi sembra anzi che grazie alla datazione del Salterio Vat. gr. 752 al 1058 abbiamo qualche elemento per riconoscere l'attualità del dibattito rapportato alla *donatio*, in cui prevale l'aspetto di politica internazionale con il papato su quello di rivalità interna tra imperatore e patriarca.

I figli di Core

Una importante chiave di lettura del messaggio del Salterio Vat. gr. 752 sembra essere data dall'uso idiosincratico dei figli di Core che, al di là dello spunto per la loro presenza come autori dei Salmi⁽⁶⁰⁾, vengono rappresentati sicuramente ben diciannove volte (con didascalia) e forse sono riconoscibili ulteriormente in altre immagini (ad es. al f. 238v, Sal. 76, e al f. 328v, Sal. 105). De Wald rileva più volte «the illustrator's fondness for these characters»⁽⁶¹⁾, senza peraltro fornire un motivo sulla loro presenza incalzante e senza dubbio in qualche modo significativa.

Kalavrezou dichiara nelle conclusioni del suo saggio di aver tralasciato la discussione di queste immagini, che tuttavia «address issues of liturgical and theological correctness brought up by the debates between East and West», e sono dunque parte della sua interpretazione dell'intero discorso per immagini di questo Salterio come «strikingly relevant to the religious and political concerns of the mid-eleventh century»⁽⁶²⁾. Qui l'autrice inserisce nella nota l'unico riferimento ai figli

⁽⁵⁸⁾ H.-G. KRAUSE, *Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter: Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, hrsg. von H. MORDEK, Sigmaringen 1983, pp. 131-158: 142.

⁽⁵⁹⁾ J.-C. CHEYNET, *Le Patriarche «tyrannos»: le cas Cérulaire*, in *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter*, hrsg. von M. T. FÖGEN, Frankfurt a.M. 1995, pp. 1-16: 11-13.

⁽⁶⁰⁾ Sono infatti indicati come autori nei titoli di alcuni Salmi, studiati come un insieme da M. D. GOULDER, *The Psalms of the Sons of Korah*, Sheffield 1982 (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*, 20).

⁽⁶¹⁾ Cf. DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 2.: *Vaticanus graecus 752* cit., p. 32.

⁽⁶²⁾ KALAVREZOU – TRAHOULIA – SABAR, *Critique of the Emperor* cit., p. 218.

di Core, peraltro fornendo un'importante chiave di interpretazione: «the frequent appearance of the sons of Korah has to be seen in light of their role as the first schismatics, as interpreted by St Cyprian»⁽⁶³⁾. Kalavrezou si riferisce all'uso polemico e tipologico da parte di Cipriano alla ribellione di Core, insieme a Datan e Abiram, contro Mosé descritta ai cap. 16-17 del libro dei Numeri. La ripetizione di questo esempio negli scritti di Cipriano di Cartagine contro diverse eresie farebbe pensare a un riferimento biblico quasi obbligato; eppure l'uso che il padre della Chiesa ne fa è in alcuni casi più incisivo⁽⁶⁴⁾, quando sottolinea che la fede di Core e degli altri scismatici non era diversa da quella dei capi Israeliti Mosé ed Aronne, e che dunque il contrasto non derivava da basi teologiche, quanto da problemi concreti circa la gestione del culto, di cui si contestava la preminenza di alcuni membri del clero su di altri e sul popolo tutto. J.T. Lienhard, autore di una rassegna di commenti patristici ai Numeri, così riassume il punto di vista di Cipriano: «The rebels did not differ from Moses and Aaron in faith but in community order»⁽⁶⁵⁾.

Se uniamo la particolare interpretazione di Cipriano dell'episodio di Core con l'osservazione di De Wald circa «the emphasis on the church and its sanctuary», mostrata in questo manoscritto da una costante ripetizione del motivo architettonico sacro in ogni riquadro pittorico a scapito di altri sfondi anche più tradizionalmente bizantini⁽⁶⁶⁾, ecco che un significato ecclesiologico sembra emergere più puntualmente da questo cimelio in riferimento ai recenti eventi dello scisma, ma sempre in chiave ri-conciliatoria piuttosto che accusatoria. Infatti possiamo notare in primo luogo che l'episodio stesso della ribellione di Core come anche l'attuarsi della tremenda punizione riservata

⁽⁶³⁾ *Ibid.*, n. 113.

⁽⁶⁴⁾ In particolare nell'Ep. 75, di cui si veda la traduzione inglese in *St. Cyprian of Carthage, On the Church: Select Letters*, ed. by A. BRENT, Crestwood, N.Y. 2006 (St. Vladimir's Seminary Press Popular Patristics Series, 33), pp. 183-204, oppure su <http://www.newadvent.org/fathers/050675.htm> [14/08/09]. È anche significativo notare l'uso di questo episodio biblico nel trattato di Cipriano sull'unità della Chiesa: *Cyprien, L'unité de l'église: De ecclesiae catholicae unitate*, éd. par M. POIRIER [testo critico di M. BÉVENOT da CCL, 3], Paris 2006 (Sources Chrétiennes, 500), cap. 18, pp. 226-227 e n. 3 a pp. 227-228.

⁽⁶⁵⁾ J. T. LIENHARD, *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Downers Grove, IL 2001 (Ancient Christian Commentary on Scripture, 3), p. 228.

⁽⁶⁶⁾ Cf. DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 2.: *Vaticanus graecus 752 cit.*, p. 49.

da Dio a lui e alla sua famiglia non vengono raffigurati nel Salterio. Soltanto una volta troviamo Core a fianco di Asaph, autore del Sal. 81, al f. 261r. I due personaggi veterotestamentari sono affrontati a un Cristo benedicente di fronte a una chiesa con porta dorata; la didascalia mette in bocca al Cristo le parole del commento di Teodoreto e Pseudo-Atanasio al versetto 2 del Salmo del «Cristo dice ad Asaf e a Core: "fa piacere agli uomini come il governare e il giudicare coloro che credono"»⁽⁶⁷⁾. Resta peraltro da chiarire il pieno significato della didascalia nel contesto più ampio del commento catenario inedito del Salterio⁽⁶⁸⁾.

Se dunque il riferimento alla ribellione di Core non è diretto, ma solo adombrato nell'uso dei «figli di Core», resta da chiarire come questi singolari personaggi, tre in origine (Assir, Elcana e Abiasaf: cf. Es. 6, 24), siano stati individuati e designati come portavoce del messaggio del Salterio. I titoli dei Salmi⁽⁶⁹⁾ attribuiscono le composizioni genericamente ai «figli di Core», tranne l'ultimo, che specifica anche il nome di Eman, discendente di Abiasaf figlio di Core, il cantore a cui Davide affidò la direzione del canto nel tempio del Signore, insieme ad Asaf ed Etan (1Chr. 6, 16-32, cf. v. 22). Infatti, il v. 5 del Sal. 88, «sono annoverato fra quelli che scendono nella fossa», è interpretato come un riferimento alla punizione di Core in Num. 16. Nelle illustrazioni del Salterio, i figli di Core sono inizialmente tre, a volte con una folla alle spalle⁽⁷⁰⁾, ma poi vengono ridotti a due. Essi non sono mai nominati individualmente⁽⁷¹⁾, e non è chiaro se il numero tre serva a stabilire una qualche corrispondenza significativa con i personaggi contemporanei sotto le spoglie di queste figure bibliche⁽⁷²⁾, o se la riduzione a due sia da consi-

⁽⁶⁷⁾ *Ibid.*, p. 28: ἀνθρῶπαρεσκεῖται ὡς τὸ ἀρχειν καὶ τὸ κρίνειν πεπιστευμένους.

⁽⁶⁸⁾ Il progetto di un ulteriore studio del manoscritto diretto dalla Kalavrezou non sembra aver avuto seguito. Nell'ambito del programma *Ars edendi*, Stockholm University, e in collaborazione con la Biblioteca Vaticana, ho intrapreso il progetto di edizione elettronica integrale del manoscritto, in cooperazione con Glenn Peers, University of Austin, Texas.

⁽⁶⁹⁾ Sal 42,1; 44,1; 45,1; 46,1; 47,1; 48,1; 49,1; 84,1; 85,1; 87,1; 88,1.

⁽⁷⁰⁾ Ad es. al f. 34v. Tre al f. 151r.

⁽⁷¹⁾ Eman è nominato al f. 51r quando interroga s. Areta insieme a Jeduthun.

⁽⁷²⁾ Un esempio analogo dell'uso di personaggi biblici come rappresentanti personaggi storici potrebbe essere la lettura degli affreschi fiorentini di Benozzo Gozzoli, in cui i Magi raffigurerebbero greci e latini che parteciparono al concilio di Firenze (1439): P. CASTELLI, «*Veni creator spiritus*». *Da San Giorgio a Santa Maria Novella: immagini conciliari*, in *Firenze e il concilio del 1439: convegno di*

derare piuttosto una scelta stilistica, dovuta a criteri di composizione iconografica.

Non sarà qui ovviamente possibile venire a capo della questione, ma è possibile cominciare a segnalare alcuni ruoli rivestiti dai figli di Core. In primo luogo appaiono delle immagini che si potrebbero definire politiche, in cui i figli di Core sono a convegno con Davide, spesso figura dell'imperatore bizantino⁽⁷³⁾. Altre immagini affrontano i figli di Core al Cristo benedicente⁽⁷⁴⁾, che in qualche modo ne legittima la funzione sacerdotale, espressa in altre immagini che potremmo definire votive o liturgiche⁽⁷⁵⁾, nonché quella di insegnamento, in particolare l'insegnamento della Bibbia rappresentato in due immagini gemelle⁽⁷⁶⁾. Al f. 263v, due figli di Core (sostituiti qui ad Asaph) escono da un palazzo per incontrare gli «Assiri», in assetto militare e protetti da scudi: essi proteggono «la città della pace» (Gerusalemme e/o Costantinopoli?), che si rallegra, come dice la didascalia, per la sconfitta degli Assiri⁽⁷⁷⁾ (fig. 10). Un ultimo impiego di questi personaggi li accomuna ad alcuni personaggi storici, in particolare alla figura di s. Silvestro papa che abbiamo commentato più sopra⁽⁷⁸⁾, e anche al traduttore della Bibbia, Aquila (f. 195v). È forse significativo che un accenno all'episodio dei figli di Core come emblema della controversia tra greci e latini si trovi nel testo del Maestro domenicano Umberto dei Romani scritto come preparazione al concilio di Lione II (1247)⁽⁷⁹⁾. Se pensiamo all'osservazione già fatta da De Wald sulla straordinaria insistenza sull'edi-

studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), I, a cura di P. Vitti, Firenze 1994 (Biblioteca storica toscana, 29), pp. 289-316; 308-309.

(73) Vedi ff. 80r e 226v (due seduti a mensa), 151r (nel palazzo).

(74) Cf. ff. 34v, 191r, 267v, 362r, 393v.

(75) A ff. 298r, 317r, 392r.

(76) Ff. 139v e 308v; cf. anche ff. 262v e 274r. Intendo commentare più a lungo queste immagini nell'articolo in preparazione per *Networks of Learning – Scholars in Byzantium and the West, 1000-1200: Proceedings from the 'Charismatic Authority, Spiritual Friendship' Workshop*, a cura di N. GAUL e S. STICKEL.

(77) DE WALD, *The Illustrations in the MSS. of the Septuagint*, 2.: *Vaticanus graecus 752* cit., p. 27; nella didascalia, i figli di Core dicono agli Assiri le seguenti parole: τοῦ γὰρ πλήθους ἀναιρεθέντος ἡ πόλις τῆς εἰρήνης ἀπέλαυσεν.

(78) Ff. 51r e 298r-v.

(79) Umberto dei Romani, *Opus tripartitum*, seconda parte, cc. 10 e 14, P. CRABBE, *Conciliorum omnium tam generalium quam particularium, quae iam inde ab apostolis in hunc vsque diem celebrata, ex vetustissimis diuersarum regionum bibliothecis haberi potuerunt, in tres nunc tomos ob recentem multorum additionem diuisa*, I-III, Colonia 1551, II, pp. 992 e 995; cf. E. T. BRETT, *Humbert*

ficio ecclesiale in questo Salterio, sembrerà forse in questa sede di ritrovare più sicure attestazioni di una reazione allo scisma del 1054, dove tuttavia l'ortodossia sembra rimanere (o comunque ritornare) nel tracciato tradizionale della cattolicità.

Conclusioni

I fermenti ecclesiastici e gli sforzi teologici dell'XI secolo caratterizzano questo periodo come un tempo di ricerca e di incertezza, piuttosto che di dogmaticità e rigidità⁽⁸⁰⁾. Non solo non si può citare in questo periodo l'avvenimento di un concilio ecumenico, ma l'incontro ecclesiastico più rilevante rimane nella memoria di Est e Ovest lo scontro sostanzialmente politico del 1054, a cui si tende a porre riparo sia per via politica, che con la ricerca di un comune indirizzo teologico basato sulla tradizione dell'esegesi, in particolare di quella biblica. Possiamo dunque scegliere come simbolo di questo periodo di transizione, che sfocerà in un'epoca di più aperti contrasti tra il mondo latino e quello greco, non tanto l'immagine ieratica e programmatica di un concilio, come quella tratta dal «Menologio di Basilio II» (Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 1613, p. 108) a emblema del nostro incontro di studi⁽⁸¹⁾, quanto piuttosto il mosaico di incontri dei personaggi chiave di Nicea – Ario, Spiridione, Silvestro, Costantino – che abbiamo trovato rappresentati in diverse pose e con diversi risvolti nei manoscritti miniati studiati (o in ogni caso costantinopolitani) prodotti nel ventennio successivo allo scisma.

È una Nicea smembrata nei suoi componenti, anche se ancora perfettamente consapevole del substrato patristico cui, come un florilegio aperto, fa riferimento; ciascun componente, ripensato e collegato al testo biblico o al commento patristico, propone un significato leggermente diverso, ancorato insieme nella tradizione esegetica passata e nel presente storico. Il contesto contemporaneo suggerisce una chiave diversa per l'interpretazione dell'eresia ariana come ombra del più grave

of Romans: his Life and Views of Thirteenth-Century Society, Toronto 1984, pp. 176-194.

(⁸⁰) J. GOUILLARD, *L'herésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle*, in *Travaux et Mémoires* 1 (1965), pp. 299-324.

(⁸¹) Su questa pagina, si veda la scheda bibliografica di A. A. ALETTA nel volume *Il Menologio di Basilio II. Commento all'edizione facsimilare*, a cura di F. D'Aiuto, Città del Vaticano–Atene–Madrid (in corso di stampa).

problema di contrasto religioso immanente, e cioè quello con il mondo musulmano che si va affermando non solo ai confini, ma anche all'interno dell'impero bizantino. Se la Vita di s. Spiridione ci rimanda agli inizi di questo momento disgregante per la cristianità, d'interesse sono anche le polemiche che provengono dagli stessi scritti arabi, come per esempio la polemica musulmana anti-costantiniana imperniata su Nicea, studiata dal professor Poggi in una varietà di testimonianze medievali dal IX secolo in poi⁽⁸²⁾. Se in ogni caso di ortodossia si tratta, essa è caratterizzata da un clima di difesa dal nemico della cristianità, e dunque porta a un rinnovato interesse per l'ortodossia che affratella l'ecumene.

Ars edendi. Institutionen
for franska, italienska
och klassika språk
Stockholms universitet

BARBARA CROSTINI

⁽⁸²⁾ V. POGGI, *Costantino nella polemica islamica*, in *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, a cura di G. BONAMENTE e F. FUSCO, II, Macerata 1993, pp. 823-834.

L'ORTODOSSIA NEOPLATONICA DI PSELLO

La filosofia di Psello rimane ancora oggi una questione complessa⁽¹⁾. Esemplare è l'articolo del 2006 di Katerina Ierodiakonou che discute del concetto filosofico della simpatia cosmica in Psello, e la cui conclusione è aporetica: «Non credo che Psello si consideri un filosofo partecipe di una lunga tradizione filosofica, quando utilizza il concetto greco di simpatia cosmica in modo da riconciliare il dogma cristiano con le credenze popolari»⁽²⁾. Questa situazione ambigua ha reso Psello una figura contesa da varie fazioni di bizantinisti. Due casi che possono fungere da esempi sono quelli di Zervos negli anni Venti del secolo scorso⁽³⁾ e di Kaldellis nell'ultimo decennio⁽⁴⁾. Il primo volle intravedere nel pensiero di Psello un propugnatore dell'ortodossia della Chiesa, mentre Kaldellis preferirebbe vedervi un anticipatore, quasi neopagano, dell'Umanesimo fiorentino⁽⁵⁾. Entrambi sembrano poco interessati all'eccentricità di Psello nei confronti dei suoi contemporanei.

⁽¹⁾ Per lo studio di Psello è ormai fondamentale P. MOORE, *Iter Psellianum*, Toronto 2005. In generale, per il periodo sono molti utili N. A. SKABALANOVIC, *Vizantijskoe gosudarstvo i cerkov v XI v. Ot smerti Basilija II Bolgarobojci do vorenija Alekseja I Komnina*, Sankt Peterburg 1884 (rist. 2004); P. V. BEZOBRAZOV, *Vizantijskij pisatel i gosudarstvennij dejatel Michail Psell*, Mosca 1890 (rist. 2001); Ja. LJUBARSKIJ, *Michail Psell, ličnost i tvorčestvo*, Mosca 1974 (rist. 2001; trad. in greco nel 2001).

⁽²⁾ K. IERODIAKONOU, *The Greek concept of Sympatheia and its Byzantine Appropriation in Michael Psellos*, in P. MAGDALINO – M. MAVROUDI, *The occult sciences in Byzantium*, Geneva 2006, pp. 97-117.

⁽³⁾ Ch. ZERVOS, *Michel Psellos, un philosophe neoplatonicien du XI^e siècle*, Paris 1920.

⁽⁴⁾ Soprattutto in A. KALDELLIS, *The argument of Psellos' Chronographia*, Leiden 1999.

⁽⁵⁾ Kaldellis sembra aver moderato la sua visione precedente nel contributo *The Date of Psellos' Theological lectures and Education in Constantinople*, in *Byzantinoslavica* 63 (2005), pp. 143-151. D'altra parte Chrestou si interessa solo dell'influenza di Proclo in Psello eliminando tutti i riferimenti ad altri testi non pagani, cf. K. P. CHRESTOU, *Η επίδραση του Πρόκλου Διαδόχου στο έργο του Μ. Ψελλού*, in *Βυζαντινά* 25 (2005), pp. 117-131.

Mi si perdoni, a questo punto, una rozza semplificazione del pensiero degli altri due protagonisti della scena filosofica dell'XI secolo: Niceta Stetato si interessò con vivacità ad integrare il pensiero del maestro, Simeone il nuovo Teologo, con quello più dogmatico e sistematico di Dionigi l'Areopagita⁽⁶⁾, mentre Giovanni Italo⁽⁷⁾ sembra aver reintrodotto lo studio avanzato sui commentatori delle opere logiche di Aristotele⁽⁸⁾. Entrambi utilizzano i testi di riferimento in modo convenzionale. Stetato rilesse i testi patristici per trarne conclusioni teologiche innovative, mentre Italo utilizza testi filosofici pagani per discutere di filosofia e specialmente di logica. Psello è invece l'unico a confondere cristiani con pagani, filosofi con teologi. Inoltre fu Psello il solo ad avere una carriera alla corte imperiale, chiaramente descritta nella sua *Cronografia*. La sua cultura, del resto, non fu semplicemente posta al servizio di una prosa retoricamente gradevole ma anche di un considerevole impegno intellettuale, come è facile percepire per chiunque abbia sfogliato le sue opere filosofiche. Per nostra fortuna, egli fu conscio dell'eccezionalità dei suoi interessi, come dichiara nella sua opera storica:

Καὶ εἰ μή τις φορτικὸν ἐντεῦθεν νομίζοι, ἀλλὰ συγχωρεῖ δὴ τῷ λόγῳ καὶ τοῦτο δὴ τῶν ἐμῶν προσθήσω, ὃ δὴ καὶ μόνον μάλιστα εἰς εὐφημίαν τοὺς σπουδαιότερους κινήσει· καὶ μοι συμμαρτυρήσετε οἱ τήμερον τὸν λόγον ἀναγινώσκοντες, ὅτι ἐκπνεύσασαν τὴν σοφίαν καταλαβὼν ὅσον ἐπὶ τοῖς μετέχουσιν, αὐτὸς ἀνεζωπύρησα οἴκοθεν, οὔτε διδασκάλοις ἀξιολόγοις περιτυχών, οὔτε σπέρμα σοφίας ἐν τῇ Ἑλλάδι ἢ τῇ βαρβάρῳ τὸ ξύμπαν διερευνησάμενος εὐρηκώς· ἀλλ' ἐπειδὴ μέγα τι περὶ φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἑλλάδι ἀκούων, ἐν φωναῖς τισὶν ἀπλαῖς καὶ προτάσεσι κατεμάνθανον, καὶ ἦν ταῦτα ὥσανεὶ στήλαι καὶ ὄρια, καταγνοὺς τῶν περὶ ταῦτα μικρολογουμένων ἐζήτησά τι πλεον εὐρεῖν· ὥς δέ τισι τῶν ἐξηγησαμένων τὴν ἐπιστήμην ἐνέτυχον, τὴν ὁδὸν παρ' αὐτῶν ἐδιδασκόμεν τῆς γνώσεως, καὶ με ἄλλος εἰς ἄλλον παρέπεμπον, ὃ χεῖρων πρὸς τὸν κρείττονα, κάκεινος αὐθις εἰς ἕτερον, καὶ οὗτος εἰς Ἀριστοτέλην καὶ Πλάτωνα, ὧν δὴ καὶ οἱ πρὸ ἐκείνων ἠγάπησαν εἰ εὐθὺς τὰ δευτερεῖα μετ' ἐκείνους εἰλήχασιν. Ἐντεῦθεν οὖν ὁρμηθεὶς αὐθις ὥσπερ περίοδον ἐκπληρῶν ἐς Πλωτίνους καὶ Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχους κατῆειν, μεθ' οὓς ὁδῷ προβαίνων εἰς τὸν θαυμασιώτατον Πρόκλον ὥς ἐπὶ λιμένα μέγιστον κατασχών, πᾶσαν ἐκεῖθεν ἐπιστήμην τε καὶ νοήσεων ἀκρίβειαν ἔσπασα (Psello, *Cronografia* 6.37.1-38.5 Impellizzeri).

(⁶) In generale si veda J. DARROUZÈS, *Nicetas Stethatos, Opuscles et Lettres*, Paris, 1961 ed in particolare anche F. LAURITZEN, *The debate on Faith and Reason*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 57 (2007), pp. 75-82.

(⁷) In generale si veda P. IOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal 1956.

(⁸) Per un confronto tra questi due autori si può vedere F. LAURITZEN, *Psello discepolo di Stetato*, in *Byzantinische Zeitschrift* 101/2 (2009), pp. 715-725.

E se qui non mi si considererà privo di discrezione, ma mi si consentirà di continuare, vorrei aggiungere di me una cosa che certo basterà a garantirmi l'encomio delle persone serie. Voi che mi leggete oggi converrete con me: quella sapienza che trovai morente – per quanto stava, almeno, ai suoi cultori – io ravvivai con le mie sole forze; giacché non incontrai maestri degni di menzione né, pur avendo esplorato ogni dove, trovai presso i greci o in terra barbara germe alcuno di dottrina. Ma poiché sentendo parlare di filosofia ellenica percepivo come lì fosse qualcosa di grande espresso in locuzioni e proposizioni semplici – sorta di pilastri, quasi, e di cippi miliari – sprezzando la pedanteria delle disquisizioni correnti volli saperne di più. Immersomi nelle opere di alcuni esegeti di questa disciplina, da costoro appresi la via della conoscenza: l'uno mi rimandava all'altro, il più oscuro al più insigne e questi ancora a un altro e quest'ultimo ad Aristotele e Platone, cui i predecessori sono ben lieti d'accordarsi per rango, collocandosi subito al secondo posto. Di nuovo come a descrivere una circonvoluzione, ripartii di qui per tornare a Plotino, Porfirio e Giamblico. Lì superai ed avanzai ancora un poco per sostare, come in un golfo immenso, nelle meraviglie di Proclo, donde mirai a raggiungere la dottrina della conoscenza in tutto il suo rigore (trad. S. Ronchey).

Ciononostante una delle particolarità del pensiero di Psello sembra essere negletta. È risaputo che egli spesso parlava degli antichi quando trattava di problematiche teologiche, e quando discuteva di teologia spesso vi intrometteva qualche riferimento pagano⁽⁹⁾. Alcune volte sembra distogliere l'attenzione del lettore dalla problematica centrale introducendo elementi apparentemente estranei al discorso.

Così, ad esempio, richiesto di spiegazioni sulla *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, Psello non esitò a parlare della scala delle virtù neoplatoniche⁽¹⁰⁾. Questa caratteristica di fondere la dottrina cristiana con la filosofia pagana rivela formalmente una tesi principale dell'opera filosofica di Psello: l'oggetto di studio della filosofia e quello della teologia sono identici. La strategia impiegata è esplicitamente indicata da Psello nella seguente introduzione a un opuscolo filosofico:

Τοῦ καθ' ἡμᾶς θεολογικοῦ δόγματος, φημὶ τῆς τριαδικῆς ὁμοουσιότητος, ὁμολογούμενον παρ' ἡμῶν τὸ [πᾶν] καὶ οὐ δεῖται πίστεων ἐτέρων οὐδὲ τῆς

⁽⁹⁾ Questo caratteristico atteggiamento si può intravedere anche nella collezione degli Oracoli Caldaici. Successivamente Giorgio Gemisto Pletone la modificherà, poiché credeva che Psello avesse selezionato i testi secondo un criterio cristiano. Su questa problematica si veda P. ATHANASSIADI, *Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon*, in K. IERODIAKONOU, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 1999.

⁽¹⁰⁾ Psello, *Theologica* I 30 Gautier.

τῶν ἀλλοτρίων τοῦ λόγου συστάσεως. πλὴν ἐστὶ τε λόγος καὶ παρὰ τοῖς τῶν Ἑλλήνων σοφοῖς μέγα τι μέρος λυσιτελῶν αὐτοῖς εἰς θεολογίας ἀπόδειξιν, οὐ βραχεῖάν τινα καὶ τῷ καθ' ἡμᾶς λόγῳ συνεισφέρων μερίδα τῆς τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα ἐνώσεώς τε καὶ διακρίσεως, οὔτε τῆς ἐνώσεως ἀφανιζούσης τὴν διάκρισιν οὔτε τῆς διακρίσεως διιστώσης τὴν ἔνωσιν (Psello, *Philosophica Minora* II. 117.24-118.3 O' Meara).

È un articolo del nostro dogma teologico, mi riferisco a quello della consustanzialità, che esso non abbia bisogno di altre opinioni né del sostegno del ragionamento altrui. Però anche tra i filosofi greci esiste l'intelligenza, che ci aiuta molto nella dimostrazione teologica. Tale filosofia contribuisce non poco al nostro pensiero a proposito dell'unità e distinzione tra Figlio e Padre, né rende oscura la distinzione né separa l'unità dalla distinzione.

Questo passo spiega una caratteristica tendenza degli scritti di Psello, ovvero quella per cui l'autore accoglie e impiega idee tratte dal mondo del pensiero pagano per illustrare un concetto di fondo. Se l'oggetto della ricerca è la verità, colui che la coglie può essere sia pagano che cristiano. Un *modus operandi* specifico di Psello è, dunque, la suddivisione dei pensatori fra quelli secondo lui veritieri e altri che, a suo avviso, sono contrari alla verità. Il primo esempio che si può utilizzare al riguardo è il seguente:

τοῦτο δὲ τὸ κεφάλαιον πρότερον μὲν τῷ Ἀρεοπαγίτῃ Διονυσίῳ πλατύτερον διερμήνευται, ὕστερον δὲ καὶ τῷ Λυκογενεῖ Πρόκλῳ συλλογιστικῇ μεθόδῳ ἠκρίβωται (Psello, *Philosophica Minora* II.118.30-119.3 O' Meara).

Questo principio è stato interpretato prima in modo più esteso da Dionigi l'Areopagita, successivamente è stato precisato con il metodo sillogistico da Proclo Licio.

Nel passo citato Psello asserisce che sia Dionigi Areopagita che Proclo abbiano espresso lo stesso principio in due modi differenti, uno affermandolo, e l'altro dimostrandolo tramite sillogismi. Psello non si limita ad accostare questi due autori, piuttosto tende a identificare alcune idee presenti in autori pagani con idee eretiche in seno al cristianesimo. In un trattato teologico, Psello critica la dottrina della metempsicosi che riscontrava in Origene e al contempo attribuisce la stessa opinione al filosofo Aristotele. Dopo aver illustrato il loro punto di vista Psello spiega che:

Ἔστι δὲ παντάπασιν ἀλόγιστος ἡ τοιαύτη δυσσέβεια. εἰ γὰρ ταῖς διαφόροις ζωαῖς ἡμῶν δοίημεν τὰ ὄργανα μεταπλάττεσθαι, πῶς ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ ὃ ζῆν παρὰ θεοῦ τετάγμεθα, διαφόρων ἡμῖν γινομένων καταστάσεων τῆς ψυχῆς, οὐ πρὸς ἕκαστον εἶδος καὶ τὸ ὑποβεβλημένον τῇ ψυχῇ σωματικὸν ὄργανον μετηλλοίωται; (Psello, *Philosophica Minora* II.75.28-76.3 O' Meara)

Una tale empietà è completamente assurda. Infatti se concediamo che gli strumenti mutano con le nostre diverse vite, come è possibile che non muti anche lo strumento – il corpo – subordinato all'anima nella sua forma, durante quel periodo che Dio ci ha assegnato come vita, nel momento in cui mutano gli stati dell'anima?

Non è affatto ovvio identificare la psicologia di Origene con quella di Aristotele, ma tale procedimento è senz'altro tipico di Psello. Nel passo seguente egli identifica le idee ereticali di Ario con quelle del neoplatonico Porfirio:

Τὸ δὲ «πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χειρόν ἑαυτοῦ γεννᾷ» ἀρχηγὸν ἐγένετο τῇ Ἀρείῳ τῆς ὑποπτώσεως τοῦ μονογενοῦς πρὸς τὸν πατέρα (Psello, *Philosophica Minora* II.120.3-4 O' Meara).

Il principio per cui «tutto ciò che genera, genera qualcosa di inferiore a se stesso per essenza» (*Sententia* 13) fu quello utilizzato da Ario per [dimostrare] l'inferiorità del [Figlio] unigenito in relazione al Padre.

La *sententia* di Porfirio è qui utilizzata come espressione del principio che è alla base dell'arianesimo, condannando al primo concilio di Nicea nel 325.

Secondo Psello, dunque, esistono dei filosofi accettabili per le loro concezioni e teorie, e altri che sono inaccettabili. Il motivo che lo spinge a operare una tale distinzione sta proprio nel voler «promuovere» alcuni filosofi piuttosto che altri. Collegare un'idea eretica a un filosofo antico permette, infatti, a Psello di escludere le teorie di quest'ultimo, automaticamente, da un ulteriore reimpiego in ambito speculativo. Vittima preferita di tale operazione sembra essere Porfirio; al contrario, un filosofo stimato da Psello fu il neoplatonico Proclo. Tale separazione tra diversi campi di neoplatonici è un'operazione in sé legittima, e che ha come precedente i testi neoplatonici stessi. Basti pensare alla divisione in due schiere da parte del neoplatonico Damascio:

Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες (Damascius in *Phaedonem Versio* I.172.1-3 Westerink).

Alcuni filosofi, come Porfirio e Plotino e molti altri, preferiscono la filosofia; altri la teurgia, come Giamblico, Siriano, Proclo e tutti i teurgi.

Tale divisione è spesso empirica, visto che i vari pensatori hanno opinioni differenti sulle stesse questioni. Per esempio le ultime proposizioni degli elementi di Teologia di Proclo sono dedicate a una critica diretta dell'opinione di Plotino a proposito dell'anima.

Psello però non voleva semplicemente distinguere un neoplatonico dall'altro, ma dimostrare come determinate idee di certi neoplatonici fossero accettabili in ambito cristiano. Il presupposto utilizzato da Psello è chiaramente ortodosso. Se si trovano idee di un filosofo pagano che corrispondono con l'idea di fondo di un'*auctoritas* cristiana, anche questa interpretazione «ellenica» può essere accolta. Al contrario se si identificano le idee di un *sofòs* pagano con quelle di un pensatore riconosciuto come eretico allora anche il pagano deve essere rifiutato. Tale operazione per quanto ovvia richiede un confronto tra la filosofia «esterna» al cristianesimo e quella cristiana. Il presupposto su cui opera Psello è che la verità è ontologicamente separata dalla sua espressione, sia essa pagana o cristiana.

Queste indicazioni sono tecniche, ed è proprio a questo punto che Psello dimostra la sua abilità. Egli associò alcune idee neoplatoniche che non apprezzava direttamente a eresie cristiane, e perciò le escluse a priori dal dibattito del tempo. Mentre Giovanni Italo si dilungò in questioni difficili da seguire anche per i contemporanei, Psello riuscì ad associare alcuni aspetti della filosofia di Proclo all'ortodossia del suo tempo.

Psello tenta di identificare l'oggetto del culto ortodosso con quello dello studio neoplatonico, ma non in modo sincretico, visto che Psello al contempo rifiuta le idee di alcuni neoplatonici pagani come Porfirio o addirittura filosofi universalmente rispettati come Aristotele. Questa tendenza spiega molti fenomeni riscontrabili nei testi pselliani più diversi tra loro.

Psello non si limita a una linea culturale difensiva, ma questo suo accostamento di filosofi pagani e teologi cristiani gli è utile anche per difendere il tipo di ortodossia che egli ha in mente. Il caso più eclatante è la critica rivolta al patriarca Xifilino. Nella lettera a lui indirizzata Psello accosta Platone a Massimo il Confessore e accusa il patriarca di non essere completamente ortodosso nella sua dottrina sulla natura.

αἱ μὴ οὐσαι αὗται γραμμαί, μισολογώτατε σύ, ἀρχαὶ τῆς συμπάσης φυσικῆς θεωρίας εἰσί. τὴν δὲ γε φυσικὴν θεωρίαν καὶ ὁ κοινὸς Μάξιμος, ἡ μᾶλλον ἐμός – φιλόσοφος γάρ –, δευτέραν μετὰ τὴν πρᾶξιν τίθησιν ἀρετὴν, τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν μὴ προσποιούμενος (Psellus, *Epist. ad Xiphil.* 70-75 Criscuolo).

Le linee [geometriche] che non hanno una sostanza, o antilogico, sono i principi di tutta la contemplazione della natura. Anche il nostro Massimo, o meglio il mio, visto che è filosofo, pone la contemplazione della natura come seconda virtù dopo l'agire, senza inventare una sostanza matematica.

Psello ha dunque chiara la distinzione tra ortodossi ed eretici e la applica a seconda della sua interpretazione dei testi e della tradizione cristiana. Emerge però che Psello include tra gli ortodossi, cioè coloro che hanno un'opinione corretta, anche pensatori pagani che in forme diverse hanno espresso gli stessi principi. La creazione di un asse tra pagani «non eretici» e pensatori cristiani serve a giustificare anche una parte della fisiologia di Platone, contro il patriarca, definendola simile a quella di Massimo il Confessore. Per questo sorprende ancora oggi l'affermazione di P. Ioannou secondo la quale Psello avrebbe avuto un sistema di pensiero in fondo debole, visto che la forza speculativa di Psello stava sostanzialmente nell'aver intuito il valore filosofico di alcune dottrine cristiane e nell'aver scoperto la natura cristiana di alcune idee greche, descrivendo poi tali idee in un modo gradevole per la corte imperiale e in modo accettabile per le autorità ecclesiastiche.

Fondazione per la Scienze
Religiose, Bologna

Frederick LAURITZEN

TEODORO DIACONO DELLA MADRE DI DIO DELLE BLACHERNE. LA CONDANNA (1094/1095) E LE DOTTRINE

I.

Secondo il prologo della *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno e l'*Alessiade* di Anna Comnena, durante il regno di Alessio I Comneno intere città e regioni dell'Impero erano affette da ogni sorta di eresie. Queste due opere, assieme all'apologia di Niceta di Eraclea a proposito dell'affaire di Eustrazio di Nicea, alle aggiunte al *Synodikon* dell'Ortodossia e ad alcune serie di anatemi forniscono un quadro abbastanza completo sulla situazione religiosa dell'epoca. Nel racconto di Anna e nella memoria di Niceta di Eraclea gli avvenimenti sono registrati nella loro successione cronologica: condanna di Giovanni Italos (11 aprile 1082), condanna di Nilo e dei suoi discepoli (1094/1095) e, nel corso dello stesso anno, condanna del diacono Teodoro della chiesa delle Blacherne, processo del bogomilo Basilio (verso il 1099), condanna di un certo Filippo per ragioni sconosciute. E, alla fine del regno di Alessio I, l'affaire di Eustrazio di Nicea (1117). Nell'*Alessiade*, Anna Comnena parla poi a più riprese dei Pauliciani: le informazioni più interessanti riguardano il racconto della spedizione dell'imperatore Alessio I a Philippoupolis in Tracia (1114)⁽¹⁾.

Oggetto del presente contributo è appunto la condanna del diacono Teodoro nel 1094/1095. Iniziamo con l'analisi delle fonti a noi pervenute. Anna Comnena, nell'*Alessiade*, ricorda in un breve paragrafo:

Dopo di lui [sc. Nilo di Calabria], o meglio assieme a lui, fu esposto al pubblico ludibrio anche il Blachernita che pensava cose empie ed estranee alla Chiesa, benché fosse membro del clero (ιερωμένος). Egli era infatti in relazione con gli Entusiasti (Ἐνθουσιασταί). Partecipando alla loro infe-

(1) Al riguardo cf. A. RIGO, *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène: les Pères de l'Église, l'empereur et les hérésies du présent*, in *Byzantine theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, ed. by A. RIGO – P. ERMILOV, Roma 2009 (Quaderni di Nέα Ῥώμη, 3), pp. 19-32: 25-26.

zione, ingannò molti, rovinò grandi casate della capitale e trasmise i dogmi dell'empietà. Poiché era stato mandato a chiamare molte volte ed era stato istruito dall'autocratore e tuttavia non si era affatto separato dalla sua malvagia dottrina, l'imperatore consegnò anche lui alla Chiesa. Anche quelli, dopo averlo sottoposto a un'inchiesta accurata, lo riconobbero come incorreggibile. Quindi sottomisero lui e i suoi dogmi all'anatema eterno⁽²⁾.

Niceta metropolita di Eraclea, in un breve *excursus*, ricordava l'esistenza degli atti sinodali di condanna (ἔχομεν δὲ καὶ πράξεις) di Giovanni Italo, di Nilo e, aggiungeva: «abbiamo quindi un terzo atto (ἔχομεν δὲ τρίτην), quello che riguarda Teodoro Blachernita il quale, per un solo termine, quello di entusiasmo (ἐνθουσιασμός), fu ammesso alla comunione soltanto alla fine e a stento e dopo molti anni. Però non si permise affatto che gli fosse restituita la dignità di diacono (τὸν κληρὸν τῆς διακονίας)»⁽³⁾.

Un'ultima fonte, più tarda, risale al XIV secolo. Nel 1341, Gregorio Palamas scriveva nel suo terzo trattato contro Barlaam, composto quale replica al *Contro i Messaliani* (Κατὰ Μασσαλιανῶν), che il suo avversario aveva evocato «un certo Teodoro di Trebisonda che dicesse le Blacherne (Τραπεζούντιόν τινα Θεόδωρον [...] ὃς προέστη μὲν τῶν Βλαχερνῶν) e che fu sorpreso essere affetto degli <errori> dei Messaliani (τὰ Μασσαλιανῶν)». Barlaam ricordava che Teodoro, «proprio mentre si difendeva (τοῦτον [...] ὑπὲρ ἑαυτοῦ δῆθεν ἀπολογούμενον), diceva chiaramente di non ritenere che il segreto sovraessenziale di Dio fosse ora visibile come in precedenza, ma la gloria»⁽⁴⁾.

Queste testimonianze, sia pur frammentarie, permettono una schematica ed essenziale ricostruzione delle vicende. Il processo e la condanna devono essere fatte risalire al 1094/1095, contemporanei o di poco successivi a quelli di Nilo di Calabria (come ci dicono Anna Comnena e Niceta di Eraclea)⁽⁵⁾. Teodoro, originario di Trebisonda, era

(²) *Alessiade*, X, 1, 6: D. R. REINSCH – A. KAMBYLIS, *Annae Comnenae Alexias*, I, Berlin–New York 2001 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 40/1), pp. 282-283.

(³) Λόγος ἀπολογητικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς πῶς καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν οὐ προσδέχεται τὸν Νικαίας: J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966 (Archives de l'Orient Chrétien, 10), p. 304.

(⁴) *Triadi*, III, 1, 7: P. K. CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, I, Thessaloniki 1962, p. 621; cf. anche III, 2, 3: p. 657; III, 2, 4: pp. 658-659; III, 3, 4: p. 682; III, 1, 1: p. 615.

(⁵) Cf. V. GRUMEL – J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople, I/2-3: Les registes de 715 à 1206*, Paris 1989, nr. 961.

diacono a Costantinopoli. Da Barlaam e Palamas sappiamo che egli esercitava la sua funzione nel santuario mariano delle Blacherne⁽⁶⁾. «Blachernita» (Βλαχερνίτης) – così è ricordato da tutte le fonti – non sarebbe in questo caso un cognome, peraltro ben attestato tra l'XI e il XIV secolo⁽⁷⁾, ma un appellativo che gli derivava dalla chiesa costantinopolitana. Lo svolgimento degli avvenimenti che si concludono con la sua condanna ripropone un copione ben collaudato in quegli anni (il caso del bogomilo Basilio ne è senza dubbio l'esempio più conosciuto): a un primo intervento dell'imperatore Alessio I Comneno, preoccupato per la diffusione dell'errore eretico tra le «grandi famiglie» della capitale, segue quello della gerarchia ecclesiastica. Teodoro è così condannato dal sinodo, presieduto dall'allora patriarca Nicola III il Grammatico. Teodoro, dopo un certo numero di anni (in ogni caso prima del 1117), e con ogni probabilità dopo l'abiura degli errori condannati e dopo aver dato prova di resipiscenza, è riammesso nella Chiesa, ma non è reintegrato nella carica di diacono.

L'atto sinodale di condanna, evocato da Niceta di Eraclea e che ancora nel XIV secolo Barlaam aveva sotto gli occhi, dal momento che egli ci fornisce particolari inediti, come l'origine trapezuntina di Teodoro e l'apologia di Teodoro dinanzi al sinodo, sembra perduto. Alla condanna di Teodoro, sanzionata dal documento sinodale, era seguita, come sappiamo da Anna Comnena, la redazione di una serie di anatemi contro di lui e le sue dottrine.

Questi anatemi sono stati identificati da Jean Gouillard⁽⁸⁾ con gli

(6) In merito cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 161-171. Ricordiamo *en passant* il sigillo (XI-XII sec.) del basilikòs klerikòs Teodoro del megas naòs (delle Blacherne), cf. V. LAURENT, *Documents de sigillographie. La Collection C. Orghidan*, Paris 1952, nr. 43.

(7) Cf. V. LAURENT, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, Athenai 1932, nrr. 654, 685, 714; ID., *Documents de sigillographie. La Collection C. Orghidan*, nr. 421 (Ioannes B., XI sec.); P. LEMERLE, A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, I, Paris 1970 (Archives de l'Athos, 5), nr. 67, l. 38 (Theophanes B., 1196); Teofilatto d'Achrida, *Epistulae*, 129, l. 12; P. GAUTIER, *Théophylacte d'Achrida, Lettres*, Thessaloniki 1986 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 16/2), p. 583; P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, II, Paris 1977 (Archives de l'Athos, 8), nr. 70, l. 556 (Ioannes B., 1240); *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. TRAPP (ET AL.), Wien 1976-1994, nrr. 2828-2830, 91522.

(8) Dapprima segnalati in *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle*, in *Travaux et mémoires* 1 (1965), pp. 299-324: 314-315, poi oggetto di uno

undici anatemi finali di una formula d'abiura composita, conservata in una raccolta eresiologicala della seconda metà del XII secolo, pervenuta grazie a due copie della fine del secolo successivo (Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B.IV.22 [τ] e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 306-307 [v]). Questa formula d'abiura è intitolata *Sulla blasfema eresia multiforme degli atei Messaliani, chiamati anche Fundaiti, Bogomili, Euchiti, Entusiasti, Encratiti e Marcionisti*⁽⁹⁾. L'eterogeneità del materiale qui utilizzato appare evidente, se, oltre al lungo titolo, passiamo all'esame del contenuto dei trenta anatemi. La serie 1.-3., 9., 11.-19. consiste negli articoli antibogomili presenti in alcune recensioni del *Synodikon* dell'Ortodossia⁽¹⁰⁾. Seguono quattro articoli antimanichei (4.-7.), un anatema rivolto a Paolo di Samosata (8.) e uno antimessaliano (10.). Gli articoli 20.-30. della formula, rivolti contro eretici evocati in forma anonima, sono appunto gli anatemi che condannano Teodoro e le sue dottrine. Quattro di questi figurano, in un ordine diverso (30., 23., 24., 20.), in una raccolta ascetica – Basilio di Cesarea, Isacco il Siro⁽¹¹⁾ e alcuni brevi *excerpta* – degli inizi del XIV secolo che costituisce la prima parte dell'attuale Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2235 (c)⁽¹²⁾. Gli anatemi compaiono ai ff. 5r-6v, in margine alle *Epistole* di Basilio. C'è da chiedersi se i quattro articoli conservati in c dipendano dalla formula d'abiura di vt o piuttosto dall'anatematismo originario contro Teodoro del 1094/1095, come potrebbe far pensare il diverso ordine degli articoli in c. Un'analisi degli anatemi mostra in realtà che la successione di vt corrisponde a quella originaria. L'ultimo degli undici articoli presenta un'espressione (δὴ

studio specifico *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, in *Revue des études byzantines* 36 (1978), pp. 5-67: 19-28, 52-57.

(⁹) v (Wien, Österr. Nationalb., Theol. gr. 306), ff. 32v-35v; τ (Torino, Bibl. Naz. Univ., B.IV.22), ff. 16r-19r: P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia 1993, pp. 136-150 (A. Rigo).

(¹⁰) J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *Travaux et mémoires* 2 (1967), pp. 1-316: 65-69 (II, 302-380).

(¹¹) Da segnalare la presenza al f. 1r del più antico ritratto conosciuto di Isacco il Siro, cf. S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco il Siro e la sua fortuna*, Firenze 2002 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi, 14), p. 309 e tav. I.

(¹²) Cf. S. LILLA, *Codices Vaticani graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columenses)*, Città del Vaticano 1985, pp. 343-348; la presenza degli anatemi segnalata da A. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), pp. 53-82: 64 n. 54.

ταῦτα τὰ πάντα) che mostra come ci si trovi di fronte alla conclusione dell'anatematismo. Ma quest'argomento, da solo, non è probante perché l'anatema 30. (11.) è anche l'ultimo della serie nella composita formula d'abiura e queste parole potrebbero essere state inserite dal redattore della formula stessa. Il legame tra gli articoli 23. (4.) e 24. (5.) è semmai un argomento più solido, come il fatto che nella formula d'abiura anche gli anatemi antibogomili (1.-3., 9., 11.-19.) mantengono in sostanza (con la sola inversione di 12. e 13.) la successione originaria.

Gli undici anatemi sono pertanto l'unica testimonianza diretta della condanna del 1094/1095, perché l'atto sinodale emesso in quell'occasione è andato perduto. Un'ultima osservazione: questi undici anatemi, analogamente a quelli emessi in occasione del primo processo di Giovanni Italos (1076/1077)⁽¹³⁾, condannano Teodoro in forma anonima, senza farne il nome.

II.

Una lettura degli anatemi fa emergere con sufficiente chiarezza alcune tematiche centrali. Gran parte degli articoli riguardano la visione «di Dio», «dello Spirito», «del Signore» e l'estasi (1., 4., 6., 8.). La visione comporta una trasformazione, una divinizzazione del mistico (10.). L'esperienza mistica significa la vera ed effettiva remissione dei peccati (9.). Soltanto grazie a questa esperienza è possibile leggere realmente le Scritture: in caso contrario «la santa e divina Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, non è che carta e inchiostro e non possiede nessuna utilità né guadagno per l'anima» (7.). I mistici, coloro che hanno avuto l'esperienza e la visione, si distinguono radicalmente dai comuni fedeli: «si definiscono illuminati e chiamano i credenti ottenebrati» (11.). A detta degli anatemi, Teodoro sottolineava con forza la coscienza e la percezione che il mistico ha della venuta e dell'illuminazione dello Spirito (5.).

Soltanto un'analisi puntuale e dettagliata dei singoli articoli permette però una comprensione effettiva delle dottrine in questione, delle loro origini e degli eventuali paralleli. Procediamo perciò a un commento dei singoli anatemi⁽¹⁴⁾.

⁽¹³⁾ Cf. GRUMEL – DARROUZÈS, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/2-3 cit., nr. 907.

⁽¹⁴⁾ Per comodità del lettore riproduciamo anche il testo greco sulla base della nostra edizione di VT, collazionata con C.

1. (20.) Τοῖς ἐνθουσιῶσι καὶ διὰ τινων τῷ δοκεῖν ἐκστάσεων τινὰς θεωρίας ὑποκρινόμενοις ὁρᾶν καὶ διὰ τούτων ἀπατωμένοις καὶ τοὺς ἀφελεστέρουσ' ἐξαπατᾶν πειρωμένοις, ἀνάθεμα.

TVC

Ἰδιὰ τούτων τοὺς ἀφελεστέρουσ ἀπατωμένοις **C**

A coloro che sono in preda all'entusiasmo e che, per mezzo di quelle che potrebbero sembrare estasi, fingono di avere delle contemplazioni con le quali si lasciano trarre in rovina, e tentano di rovinare i più semplici, anatema.

Lasciando da parte il tema dell'inganno dei «più semplici» (ἀφελέστεροι, ἀπλούστεροι), corrente nei testi e nei documenti eresiologicali, va osservato che questo primo anatema presenta una sorta di fenomenologia dei (presunti) eretici, individuando nell'«entusiasmo» (l'uso del participio ἐνθουσιῶσι non è neutro, ma facilita l'assimilazione agli «Entusiasti»), nell'«estasi» e nelle «contemplazioni/visioni» i tratti salienti del loro insegnamento. Si veda, più in basso, l'anatema 6.

2. (21.) Τοῖς τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀνέκφραστον φύσιν ἀπρόσιτον καὶ ἀνέφικτον καταληπτὴν καὶ <μεθεκτὴν> εἶναι καὶ λέγουσι καὶ διδάσκουσι, καὶ τοὺς θεσπεσίους πατέρας καὶ διδασκάλους καὶ φωστῆρας τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν ἐκκλησίας, οἵτινες ἀκατάληπτον εἶναι ταύτην ἐδίδαξαν, ἀτελεῖς εἶναι φάσκουσι καὶ εἰς τελειότητα μὴ φθάσαντας εἰς ἣν αὐτοὶ φθάσαι μυθεύονται, καταφλυαροῦσιν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che dicono e che insegnano che la natura incomprensibile e inespriabile, irraggiungibile e inaccessibile è comprensibile e partecipabile e dichiarano che i meravigliosi Padri e luminari della nostra Chiesa ortodossa, che hanno insegnato che essa è incomprensibile, sono imperfetti e cianciano che quelli non sono giunti alla perfezione, che essi raccontano di aver raggiunto, anatema.

3. (22.) Τοῖς τὸ ῥητὸν ὃ περὶ τῆς ἀνωτάτης θείας οὐσίας ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ γενεθλίων τοῦ Χριστοῦ λόγῳ ἐνέγραψεν παρεξηγουμένοις ἀνοήτως καὶ ἀμαθῶς τὸ φάσκον· νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενα, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, καὶ ἀλληνάλλως τὸ μὲν ἐκ τῶν κατ' αὐτόν ἐκ τῶν κτισμάτων νοοῦσι, καὶ οὕτως βλασφημοῦσι καὶ κτίσμα τὸν Θεὸν λέγουσι, τὸ δὲ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν ἐξ αὐτῆς τῆς θείας <οὐσίας> ὀριζόμενοις καὶ οὕτως ἐνάγουσι καταληπτὴν τὴν ἀκατάληπτον καὶ ὑπερούσιον οὐσίαν, καὶ οὐ μᾶλλον ἀκατανόητον ταύτην καλοῦσι καὶ ἀποφαινομένοις καὶ ἀπὸ μόνων γνωριζομένην τῶν ἐκτὸς καὶ περὶ αὐτήν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che danno una falsa interpretazione, in modo ignorante e sciocco, del passo che il grande teologo Gregorio ha scritto sulla suprema e

divina essenza nel discorso *Sul giorno della nascita di Cristo*: «<Dio> abbozzato dalla sola mente e ciò, in modo molto indistinto e parziale, non in base a quello che è in Lui, ma in base a quello che è intorno a Lui», * e, tutto al rovescio, intendono «in base a quello che è in Lui» le creature, e così bestemmiano perché chiamano Dio una creatura, e «quello che è intorno a Lui» l'essenza divina e così rendono comprensibile l'essenza incomprensibile e sovraessenziale, invece di chiamarla piuttosto inconcepibile e conoscibile soltanto in base a quello che è fuori e intorno a essa, anatema.

* Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, 38: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. J.-P. MIGNÉ, Lutetiae Parisiorum 1857-1866 (d'ora in poi PG), 36, col. 317B.

In primo luogo gli anatemi 2 e 3 ribadiscono, anche se in forma più articolata, una delle proposizioni centrali del Messalianismo secondo gli eresiologi: la pretesa di vedere l'essenza divina⁽¹⁵⁾. Teodoro è così accusato di aver affermato la possibilità della visione dell'essenza di Dio. Questa indicazione mal si concilia, almeno a prima vista, con i passi della disputa tra Gregorio Palamas e Barlaam riguardanti le dottrine di Teodoro. Gregorio scrive innanzitutto che Barlaam sosteneva che Teodoro, «mentre si difendeva, diceva chiaramente di non ritenere che il segreto sovraessenziale di Dio fosse ora visibile come in precedenza, ma la gloria (μὴ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα νῦν καθάπερ πρότερον ὁρατὴν δοξάζειν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὴν δόξαν). Diceva che la gloria di Dio è una luce enipostatica, increata, denominata divinità e tearchia (δόξαν [...] Θεοῦ φῶς ἐνυπόστατον καὶ ἀγέννητον καὶ θεότητα καὶ θεαρχίαν ὀνομαζόμενον) e in breve con tutti gli appellativi che i santi hanno scritto sulla gloria deificante dello Spirito (περὶ τῆς θεοποιουῦ δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος)»⁽¹⁶⁾. Sempre Barlaam, aggiunge Palamas, «attribuisce a questo Blachernita la pretesa di vedere la gloria eterna di Dio (τὴν αἰδίων δόξαν τοῦ Θεοῦ ὁρᾶν). Ma non avevano scoperto che costui considerava visibile l'essenza di Dio (τὴν οὐσίαν ὁρατὴν λέγων τοῦ Θεοῦ) e non la gloria eterna? Se infatti avesse detto questo, ritornando alla pietà, l'avremmo

(15) Per la visione della Trinità con gli occhi del corpo si veda Teodoreto di Cirro, *Historia ecclesiastica*, IV, 11: L. PARMENTIER – F. SCHEIDWEILER, *Theodoret. Kirchengeschichte*, Berlin 1954² (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 44), p. 231 = M. Kmosko, *Liber graduum*, in *Patrologia Syriaca*, I/3, Paris 1926, col. cxcvi; Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, coll. 48C-49A (nr. 5) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. ccxxv.

(16) *Triadi*, III, 1, 7: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., I, p. 621.

prosciolto da ogni imputazione»⁽¹⁷⁾. Abbiamo infine la citazione di un frammento del perduto trattato *Contro i Messaliani* di Barlaam, che suona così: «Tali sono, come in compendio, i discorsi del Blachernita. Accade loro di essere in contraddizione con quasi tutti i dogmi più evidenti della Chiesa. Innanzitutto, mentre noi confessiamo con sicurezza e diciamo che una sola realtà non ha inizio né fine, l'essenza di Dio, creatore dell'universo, e che tutto quello che è oltre a questa è di natura creata e che non esiste nessuna altra entità tra l'essenza di Dio e quella delle creature, costui osò porre qualcosa in mezzo»⁽¹⁸⁾. Come si può ben vedere, Barlaam e Palamas fanno considerazioni diverse sulla dottrina di Teodoro. Gregorio affermava che egli aveva sostenuto la possibilità della visione dell'essenza divina (e per questo motivo era stato condannato per Messalianismo), mentre Barlaam diceva che Teodoro aveva parlato della visione della «gloria eterna di Dio». Questa gloria era – aggiungeva Barlaam – «una luce enipostatica, increata, denominata divinità e tearchia», qualcosa di «intermedio» tra l'essenza di Dio e le creature. I termini impiegati e la dottrina evocata ci mostrano che qui Barlaam attribuisce a Teodoro quanto scriveva Gregorio sulle energie increate⁽¹⁹⁾. Sotto la penna di Barlaam, il «Blachernita» è in realtà Palamas.

Il passo di Gregorio di Nazianzo, oggetto, secondo l'anatema 3., della falsa interpretazione di Teodoro era stato significativamente utilizzato, soltanto qualche decennio prima, da Michele Psello in un capitolo intitolato *Chi è Dio*⁽²⁰⁾.

Per il giudizio sui dottori della Chiesa stigmatizzato nell'anatema 2., si veda il commento all'anatema 8.

4. (23.) Τοῖς αἰσθητῶς τὸ πανάγιον Πνεῦμα μυθευομένοις ὁρᾶν, καὶ διὰ τοῦτο τερατευομένοις εἰς τὴν θεῖαν φύσιν ἑαυτοὺς ἀμειφθῆναι καὶ ἀντιφθεγγομένοις τῇ θεῇ γραφῇ λεγούσῃ· Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, ἀνάθεμα.

TVC

A coloro che raccontano di vedere sensibilmente il santissimo Spirito e per questo motivo millantano di essere trasformati nella natura divina,

⁽¹⁷⁾ *Triadi*, III, 2, 3; *ibid.*, p. 657.

⁽¹⁸⁾ *Triadi*, III, 2, 4; *ibid.*, pp. 658-659.

⁽¹⁹⁾ Anche l'espressione ὑπερούσιος κρυφιοῦς, basata sullo pseudo-Dionigi l'Areopagita, *Nomi divini*, ritornava a più riprese negli scritti di Gregorio (*Triadi*, III, 1, 23; III, 2, 11; III, 2, 19; III, 2, 23) e, più tardi, in quelli dei suoi sostenitori.

⁽²⁰⁾ *De omifaria doctrina*, 15: L. G. WESTERINK, *Michael Psellus. De omifaria doctrina*, Nijmegen 1948, pp. 23-24.

contraddicendo la divina Scrittura che dice: «Dio nessuno l'ha mai visto» (Gv. 1, 18), anatema.

Nell'anatema possiamo distinguere due articoli diversi: visione sensibile del santo Spirito e trasformazione nella natura divina. Entrambi si ritrovano nel *dossier* eresilogico antimessaliano. Iniziamo con il primo. Secondo Teodoreto di Cirro i Messaliani parlavano della venuta dello Spirito che mostrava questa sua comparsa in modo sensibile e visibile (ἐπιφοιτᾶν λοιπὸν τὸ πανάγιον Πνεῦμα αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον)⁽²¹⁾. Essi sostenevano «di vedere il Padre, il Figlio e il santissimo Spirito con gli occhi del corpo e di percepire con il senso la venuta dello Spirito»⁽²²⁾. E nello stesso senso avevano scritto Timoteo di Costantinopoli⁽²³⁾ e Giovanni il Damasceno⁽²⁴⁾. Il secondo articolo (che ricompare nell'anatema 10.) aveva quale precedente una proposizione di Timoteo di Costantinopoli: «Dicono che l'anima dei loro uomini spirituali, dopo la loro così definita impassibilità, è trasformata nella divina ed eterna natura» (λέγουσι ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς πνευματικοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν λεγομένην παρ' ἐκείνων ἀπάθειαν μεταβάλλεται εἰς τὴν θείαν καὶ ἀκήρατον φύσιν)⁽²⁵⁾. Resta da aggiungere che Gv. 1, 18 è citato in un contesto simile nel titolo contro i Messaliani di Eutimio Zigabeno⁽²⁶⁾.

5. (24.) Τοῖς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦτο αἰσθητῶς ὑποδέχεσθαι δογματίζουσιν, ὥς καὶ ὄγκον ἐν τούτῳ πάσχειν ἐπίσης ταῖς ὠδινούσαις καὶ ἐγκύμοσι γυναιξί καὶ τὸ προφητικὸν ῥητὸν παραφθείρουσι τὸ φάσκον· Διὰ τὸν φόβον σου ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν πνεῦμα σωτηρίας ὃ ἐκυήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πρὸς τὴν ἑαυτῶν δόξαν τὴν ἐρμηνείαν μετὰγουσιν, ἀνάθεμα.

TVC

¹ Κύριε add. C

(21) *Historia ecclesiastica*, IV, 11: PARMENTIER, SCHEIDWEILER, *Theodoret. Kirchengeschichte*, p. 231 = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. CXCV.

(22) *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 11: PG 83, coll. 429D-432A = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. CXCDX.

(23) *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, col. 48BC (nr. 3) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. CCXXII.

(24) *De haeresibus*, 80: B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV, Berlin 1981 (Patristische Texte und Studien, 22), pp. 43, 44 = Kmosko, *Liber graduum* cit., coll. CCXXXVII, CCXXXV (nr. 17).

(25) *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, col. 49C (nr. 11) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. CCXXVI; e cf. PG 86, col. 49A (nr. 6) = col. CCXXV.

(26) *Panoplia dogmatica*, XXVI: PG 130, col. 1284C.

A coloro che sostengono di ricevere sensibilmente nel ventre questo «Spirito» e di percepire, in quell'occasione, un ingrossamento simile a quello delle donne incinte in travaglio e alterano il passo del profeta: «Per il tuo timore abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza che abbiamo fatto nascere sulla terra» (Is. 26, 17-18), volgendone l'interpretazione alla loro dottrina, anatema.

In una prospettiva più generale è evocato il tema della nascita divina nell'anima, centrale nella mistica cristiana dalla Patristica a Meister Eckhart alla filosofia contemporanea⁽²⁷⁾. Il passo di Isaia qui citato (Is. 26, 17-18)⁽²⁸⁾ ne è uno dei testi-chiave (assieme a Sal. 44, 2; 109, 3 e, soprattutto, Gal. 4, 19). Un riesame della lettura dei versetti del profeta nella letteratura spirituale bizantina permette di intendere appieno la dottrina soltanto accennata nell'anatema. In una lettera dello pseudo-Macario l'Egiziano della III Collezione (di dubbia paternità perché attribuita anche a Isaia di Scete) troviamo queste righe: «La vergine saggia riconosca dunque che deve avere dentro di sé Cristo come Maria. Come Ella lo portava nel suo ventre, tu lo devi portare nel tuo cuore e allora potrai salmodiare con intelligenza e dire: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18). Così ha detto anche l'Ecclesiaste: "Come si forma l'embrione nella donna incinta, così la via dello Spirito" (Qo. 11, 5)»⁽²⁹⁾. L'utilizzo dei versetti di Isaia per il parallelismo tra anima dell'uomo e Madre di Dio e la nascita mistica di Cristo ritorna in un

(27) Al riguardo (senza menzionare i numerosi studi sulle opere di Meister Eckhart) K. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), pp. 333-418 [rist. in ID., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, pp. 11-87]; P. MIOUET, *La naissance de Dieu dans l'âme*, in *Revue des sciences religieuses* 35 (1961), pp. 378-406; A. SOLIGNAC, *Naissance divine (mystique de la)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XI, Paris 1982, coll. 24-34; si veda poi l'articolo dell'archimandrita MAXIMOS LAVRIOTIS, *Giving birth to God: Meister Eckhart and Symeon the New Theologian on spiritual maternity*, in *Eckhart Review*, Oxford 1995, pp. 36-51.

(28) Sul quale R. GRAYSON, «*Enfanter un esprit de salut*». *Histoire du texte de Isaïe 26, 17. 18*, in *Revue théologique de Louvain* 27 (1996), pp. 25-46 (cf. pp. 38-39 per la lezione ἐκυήσαμεν: ἐποιήσαμεν); cf. anche ID., «*Enfanter un esprit de salut*». *L'interprétation de Isaïe 26, 17. 18 chez les Pères grecs*, in *Revue théologique de Louvain* 32 (2001), pp. 189-217.

(29) 28, 2: V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles*, I. *Homélies propres à la Collection III*, Paris 1980 (Sources chrétiennes, 275), p. 334; il passo parallelo in Isaia, *Discorsi*, 19: AUGUSTINOS, Ἀββὰ Ἡσαίου Λόγοι κθ', Jerusalem 1911, p. 121.

sermone dello pseudo-Macario per il Natale⁽³⁰⁾. Ma la dottrina evocata nell'anatema contro Teodoro, pur basandosi su Is. 26, 17-18, sembra insistere (anche in termini molto crudi e realistici: l'«ingrossamento», ὄγκος) sul concepimento dello Spirito e sullo stato del mistico, simile a quello della donna incinta, più che sul concepimento e la nascita di Cristo e sul parallelismo con Maria. Proprio in questo senso aveva già scritto nel VII secolo Anastasio il Sinaita in una delle sue *Domande e risposte*⁽³¹⁾: «Da cosa l'uomo sa se Cristo abita in lui? Risposta: Questa domanda è simile all'interrogativo posto alla donna incinta: "Da cosa sai se hai concepito nel tuo ventre?". Come quella non ha bisogno di saperlo da un altro, ma da sé e in sé sa di aver concepito, dall'interruzione del mestruo, dai sobbalzi all'interno del bimbo e inoltre dall'astensione da molti cibi, così anche l'anima non ha bisogno di apprendere da un altro quando Cristo abita in lei grazie allo Spirito santo. Subito anch'essa vede arrestarsi il flusso impuro di sangue delle passioni a lei abituale, interrompersi l'appetito per i molti cibi del peccato e soprattutto l'odiata prima di ogni altra cosa dolcezza del piacere. La dolcezza del miele è infatti odiosa per ogni donna incinta. Quando dunque l'anima del cristiano vedrà in sé questi e simili indizi e segni, allora, diventata anch'essa portatrice di Spirito come il profeta, dirà a Dio: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito, siamo stati nel dolore del parto e abbiamo generato lo Spirito di salvezza, cosa che abbiamo fatto sulla terra" (Is. 26, 17-18). Poiché questo è il segno del vero cristiano,

(³⁰) «L'anima, se non si unisce a Cristo, non può produrre i frutti dello Spirito. Il Verbo, che è sceso nella Madre di Dio, getta il seme divino in tutte le anime fedeli che così generano con la nascita spirituale della salvezza, come è scritto: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18) e così l'anima dà i frutti in Dio. È detto infatti che la donna, quando è nelle doglie, prova dolore. Quando genera, si rallegra perché un uomo è nato al mondo. E l'anima che concepisce il seme divino, sino a quando non partorisce, è afflitta, perché è sottoposta a svariate tentazioni. Quando genera, cioè è resa perfetta, si rallegra continuamente di una gioia inesprimibile, perché è nato un uomo sovraceleste e nuovo nel mondo superiore», Coll. HA 52, 3: G. L. MARRIOTT, *Macarii anecdota*, Cambridge Mass. 1918 (Harvard Theological Studies, 5), pp. 25-26; cf. anche Coll. I, 18, 6, 12: H. BERTHOLD, *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, I, Berlin 1973, p. 206, 27, 1, 7: ivi, p. 251. Si veda anche Massimo il Confessore, *Expositio orationis dominicae*: P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, Turnhout-Leuven 1991 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 23), p. 50 (ll. 397-400).

(³¹) Cf. anche *Apoftegmi* (coll. alfabetica), Longino 5: PG 65, col. 257B.

ascolta Paolo l'apostolo che dice: "Non sapete che Gesù Cristo abita in voi? A meno che la prova non sia contro di voi" (2 Cor. 13, 5)⁽³²⁾. Un testo successivo ad Anastasio il Sinaita ma anteriore all'XI secolo è l'opuscolo di un certo Girolamo, intitolato *Fatiche utili per ogni cristiano* (*Τοῦ μακαρίου Ἱερωνύμου φιλοπονίαὶ παντὶ χριστιανῷ ὠφέλουσαι*)⁽³³⁾. In queste pagine, di seguito alla domanda «Ti prego, vorrei sapere su che base tu sai senza alcun dubbio di essere cristiano», leggiamo la risposta: «Dall'operazione (ἐκ τῆς ἐνεργείας). Dice Isaia: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito, siamo stati nel dolore del parto e abbiamo generato lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18), mostrando che noi, illuminati con il battesimo, abbiamo concepito lo Spirito santo. Tramite il profeta, Dio dice di nuovo circa i battezzati: "Abiterò e camminerò in loro" (2 Cor. 6, 16), e "Effonderò il mio Spirito sopra ogni carne" (Gl. 3, 1). Quelli dunque che hanno concepito nel loro ventre lo Spirito santo con il santo battesimo, all'interno, dentro il loro cuore, dai sobbalzi, dalle punture, dall'esultanze, dalle operazioni e, per così dire, dai trasalimenti della grazia dello Spirito hanno la piena certezza nel loro cuore di essere stati battezzati. Su questa terra nessun uomo non-battezzato abbonda di una tale grazia e operazione, né l'ha mai sentita, anche se compie tutti i comandamenti e tutte le giuste azioni dinanzi a Dio, se

(32) *Quaestiones et responsiones*, 2: M. RICHARD – J. A. MUNITIZ, *Anastasio Sinaïtae quaestiones et responsiones*, Turnhout–Leuven 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 59), pp. 6-7; e si veda un testo connesso come le *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 2: PG 28, coll. 600C-601A dello pseudo-Atanasio d'Alessandria.

(33) M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974-1998 (d'ora in poi CPG), 7817; G.-M. DE DURAND, *Marc le moine, Traités*, II, Paris 2000 (Sources Chrétiennes, 455), pp. 338-348; cf. P. BATTIFOL, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, in *Revue des questions historiques* 39 (1896), pp. 242-255; K. RAHNER, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937), pp. 258-271; J. DARROUZÈS, *Jérôme le grec (ou de Jérusalem?)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, VIII, Paris 1974, col. 919; ID., *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, II, Paris 1967 (Sources Chrétiennes, 129), p. 322. I due manoscritti più antichi conosciuti sono l'Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, 221 in scrin., frammento del codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 39 (an. 1095 o 1105), ascrivibile alla scuola niliana (cf. M. MOLIN PRADEL, *Katalog der griechischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Wiesbaden 2002 [Serta Graeca, 14], pp. 54-57) e un altro codice italogreco dell'XI secolo, il Paris, Bibl. Nat., gr. 1111. Anche in Vat. gr. 1269, f. 28r.

non quelli che, rigenerati con l'acqua e con lo Spirito, hanno concepito nel ventre la grazia del santo Spirito e la custodiscono pura e immacolata. Come infatti la donna incinta sente i sobbalzi del bambino dentro di sé, così anche quelli sanno, dalla gioia, dalla letizia e dall'esultanza che sopraggiungono nel loro cuore, che in loro abita lo Spirito di Dio da loro accolto nel battesimo. Di questa grazia dello Spirito santo Cristo ha detto: "Il regno dei cieli è dentro di voi" (Lc. 17, 21) e "Sono venuto ad appiccare fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso!" (Lc. 12, 49)». Se passiamo all'XI secolo, in Simeone il Nuovo Teologo è riconoscibile il sedimentarsi della tradizione. Simeone riecheggia evidentemente lo pseudo-Macario in un paragrafo del I *Trattato etico*, intitolato così: «Tutti i santi concepiscono dentro di sé il Verbo di Dio in modo simile alla Madre di Dio e lo generano ed Egli nasce in loro ed essi sono generati da Lui e diventano come suoi figli, fratelli e madri»⁽³⁴⁾. Pur rimanendo fedele a questa prospettiva, egli sembra in qualche modo riecheggiare in un altro trattato quanto avevano detto Anastasio il Sinaita e Girolamo: «"Figli miei, provo ancora i dolori del parto sino a quando Cristo non sia formato in voi" (Gal. 4, 19). (...) D'altra parte, come la donna sa chiaramente, quando è incinta, che il bimbo sobbalza nel suo ventre (cf. Lc. 1, 44) ed ella non potrà ignorare che lo porta in sé, così colui che ha Cristo formato in lui conosce i suoi movimenti, cioè le sue illuminazioni, e non ignora affatto i suoi sobbalzi, cioè i suoi splendori e vede che prende forma in lui (...). Beato colui che ha visto formarsi in sé la luce del mondo perché, avendo in sé Cristo come un embrione ne sarà considerato Madre»⁽³⁵⁾. Va infine ricordato che Is. 26, 17-18 sarà ancora ripreso dagli autori spirituali più tardi (Gregorio il Sinaita, Gregorio Palamas)⁽³⁶⁾.

(34) *Trattati etici*, I, 10: J. DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, I, Paris 1966 (Sources Chrétiennes, 122), p. 252 e il seguito del paragrafo.

(35) *Trattati etici*, X: ID., *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, II, Paris 1969 (Sources chrétiennes, 129), pp. 322, 320.

(36) Gregorio il Sinaita, *Notizia esatta sulla hesychia e la preghiera*, 4: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, IV, Athenai 1961³, p. 68, *Capitoli sulla preghiera*, 1: ivi, p. 80; Gregorio Palamas, *Triadi*, I, 2, 1: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., I, p. 394, *Omellerie*: S. K. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίας ΚΒ'*, Athenai 1861, MB', 9, p. 15, *Epistola a Menas*: A. RIGO, *L'Epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione*, in *Cristianesimo nella Storia* 9 (1988), p. 58. Cf. anche quanto scrive Filagato da Cerami, *Omellerie*, 21, 7: G. ROSSI TAIBBI, *Filagato da*

Un passaggio del titolo sui Bogomili della *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, composta un decennio dopo la condanna di Teodoro, è significativo perché riecheggia in un certo modo tali dottrine e, in particolare, la lettura d'origine macariana⁽³⁷⁾: «I Bogomili dicono che i loro fedeli, nei quali inabita il santo Spirito, sono tutti e sono chiamati Madri di Dio (Θεοτόκοι), perché anche loro hanno portato dentro di sé il Verbo di Dio e lo hanno generato insegnando agli altri e che la prima Madre di Dio non ha nulla in più rispetto a loro»⁽³⁸⁾. Non è chiaro se i Bogomili sostenessero tali idee, mutate dal *background* religioso comune, o se invece qui, come altrove, Eutimio introduca appositamente (oserebbero quasi dire programmaticamente) alcuni elementi caratteristici del Messalianismo degli eresologi e altri materiali⁽³⁹⁾.

6. (25) Τοῖς ἑκστασιν καὶ ἐνθουσιασμόν παρεισάγουσι, καὶ τὴν μὲν ἑκστασιν ἀποφαινομένοις ἐνεργεῖσθαι παρὰ Χριστοῦ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸν δὲ ἐνθουσιασμόν παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ διαιροῦσιν ἀσεβῶς τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Πνεύματος, καὶ ἄλλην μὲν ἐνέργειαν τῷ Χριστῷ διδοῦσιν, ἑτέραν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ οὐ μίαν δύναμιν ἢ ἐξουσίαν τῇ μιᾷ θεότητι προσαρμόζουσιν, ἀλλὰ διαφορὰν ἐνεργειῶν, κἂν ταύταις φρενοβλαβῶς παραληροῦσιν ὥς θάτερον ὑπὸ θατέρου συνεργεῖσθαι τε καὶ βοηθεῖσθαι εἰς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν καὶ καινὰς ιδιότητας παρὰ τὰς ὑπὸ τῶν θεοσόφων πατέρων ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ἐκπεφωνημένας δοξάζουσιν, ὥς ἀσεβῶς καὶ νοοῦσι καὶ λέγουσι καὶ βλασφημίας κατὰ Θεοῦ ἐρευγομένοις, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che introducono l'estasi e l'entusiasmo e proclamano che l'estasi è operata da Cristo tramite il santo Spirito, l'entusiasmo dal santo Spirito tramite Cristo e separano empicamente Cristo dallo Spirito e attribuiscono un'operazione a Cristo, un'altra al santo Spirito e non applicano una potenza o una autorità alla divinità unica, ma una diversità di operazioni e che, a proposito di queste, delirano come dei pazzi che l'uno è assistito e aiutato dall'altro nella sua propria operazione e professano nuove proprietà, invece di quelle che sono state proclamate dai Padri dotati di sapienza divina sulla santa Trinità, perché pensano e parlano in modo empio e vomitano bestemmie contro Dio, anatema.

Cerami, *Omellerie per i Vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, Palermo 1969 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini. Testi e monumenti, 11), p. 140.

⁽³⁷⁾ Pseudo-Macario, che i Bogomili costantinopolitani (o perlomeno Basilio) conoscevano e utilizzavano: cf. A. RIGO, *I Vangeli dei Bogomili*, in *Apocrypha* 16 (2005), pp. 163-198; 186.

⁽³⁸⁾ *Panoplia dogmatica*, XXVII: PG 130, col. 1317B.

⁽³⁹⁾ Cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo* cit., pp. 66-68; ID., *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène* cit., pp. 28-31.

L'anatema riguarda l'estasi e l'entusiasmo, elementi centrali dell'insegnamento di Teodoro secondo gli inquisitori (v. anche anatema 1.). Sembra di capire che l'estasi fosse connessa a Cristo (probabile riferimento all'apparizione di Gesù al mistico adombrata anche nell'anatema 9. e alla quale accennano diversi testi spirituali bizantini)⁽⁴⁰⁾ e l'entusiasmo allo Spirito Santo. Le considerazioni sui rapporti intratrinitari sono proprie degli inquisitori, che evidentemente seguono, in modo più o meno inconsapevole, la strada seguita diversi decenni prima da Stefano metropolita di Nicomedia nelle sue contestazioni a Simeone il Nuovo Teologo in merito ai rapporti tra Padre e Spirito Santo⁽⁴¹⁾. Il termine «operazione» (ἐνέργεια) sembra rimandare più alle discussioni di carattere cristologico che al suo uso nel contesto della letteratura spirituale⁽⁴²⁾.

7. (26.) Τοῖς τὴν θεϊὰν καὶ ἱερὰν γραφὴν τὴν τε παλαιὰν καὶ τὴν νέαν ἐν χάρτῃ καὶ μέλανι μόνον τὸ εἶναι ἔχειν λέγουσι, καὶ μηδὲν τι ὠφέλιμον ἢ πρὸς ψυχὴν τι κέρδος κεκτηῖσθαι, μόνα δὲ τὰ παρ' αὐτῶν διδασκόμενα καὶ παραδιδόμενα ὀνησιφόρα τυγχάνειν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che dicono che la divina e sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, non è altro che carta e inchiostro (cf. 2 Gv. 12) e non possiede nessuna utilità o guadagno per l'anima e che solo quanto è insegnato e trasmesso da loro è proficuo, anatema.

La dottrina incriminata non implica tanto un rigetto della Scrittura, e in particolare del Pentateuco e di altri libri della Bibbia, ispirato da un sistema dualistico, come nel caso dei Bogomili contemporanei, ma quanto l'idea che la Scrittura «è priva di utilità» per l'anima, perché soltanto «carta e inchiostro». Al di là della malevolenza e della evidente

⁽⁴⁰⁾ Senza ricorrere a Simeone il Nuovo Teologo, basti un solo rimando all'estasi nella luce culminante nella visione di Cristo a cui accenna Giovanni Climaco, *Scala paradisi*, gr. 26: PG 88, col. 1065A.

⁽⁴¹⁾ Cf. Niceta Stethatos, *Vita di Simeone il Nuovo Teologo*: I. HAUSHERR – G. HORN, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, Texte grec inédit et traduction française avec introduction, notes critiques et index, Roma 1928 (*Orientalia Christiana*, 12), pp. 74-80, Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, XXI: J. KODER – L. NEYRAND, *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, II, Paris 1971 (*Sources Chrétiennes*, 174), pp. 130-168.

⁽⁴²⁾ Al riguardo una comoda panoramica introduttiva in D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, pp. 129-165.

distorsione effettuata dagli inquisitori, è chiaro che secondo tale dottrina la lettura della Scrittura di per sé non è proficua. Le righe di questo anatema acquistano significato alla luce di alcuni passi di autori dell'XI secolo, in primo luogo di quanto scrive Simeone il Nuovo Teologo sulla Scrittura⁽⁴³⁾: «Perché le cose divine (...) sono registrate per iscritto e sono lette da tutti, ma sono manifestate soltanto a coloro che si sono ardentemente pentiti e che per mezzo di un sincero pentimento si sono bene purificati (...). A loro sono rivelate le profondità dello Spirito e da loro sgorga la parola della sapienza e della conoscenza di Dio (...). Ma per gli altri è sconosciuta e nascosta: è loro svelata soltanto da Colui che apre la mente del fedele alla comprensione delle Scritture. Essi non comprendono niente, perché non possono avere coscienza di quello che leggono»⁽⁴⁴⁾. E di nuovo: «Quando Dio abita e cammina in noi (cf. 2 Cor. 6, 16) ed Egli stesso si manifesta sensibilmente a noi, allora noi contempliamo coscientemente quello che la cassetta, cioè la divina Scrittura, contiene di divini misteri nascosti. Altrimenti è impossibile – che nessuno s'inganni – di vedere aprirsi la cassetta della conoscenza e di godere dei beni che racchiude o di giungere a parteciparvi e a contemplarli»⁽⁴⁵⁾. Da un'altra prospettiva, le stesse idee sono ribadite dal discepolo di Simeone, Niceta Stethatos nei suoi *Capitoli*: «La divina Scrittura deve essere interpretata in modo spirituale e agli spirituali sono rivelati, per mezzo dello Spirito santo, i tesori che vi si trovano. L'uomo psichico non può ricevere la loro rivelazione (cf. 1 Cor. 2, 14), perché egli segue i suoi ragionamenti e non è in grado di comprendere o di ascoltare quello che dicono gli altri. Non ha dentro di sé lo Spirito di Dio che investiga le profondità di Dio (cf. 1 Cor. 2, 10) e che conosce le cose di Dio, ma lo spirito materiale del mondo, pieno di gelosia e di invidia, di contesa e di divisione (cf. Rm. 1, 29). Per questo motivo ricercare il senso e scoprire l'intelligenza della lettera è ai suoi occhi follia. Non può sapere che tutte le cose della divina Scrittura, riguardanti le faccende divine e umane, devono essere interpretate in modo spirituale (cf. 1 Cor. 2, 14) e perciò deride quelli che le interpretano in modo spiri-

⁽⁴³⁾ Per Simeone il Nuovo Teologo e la Scrittura cf. H. ALFEYEV, *Saint Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford-New York 2000, pp. 43-72.

⁽⁴⁴⁾ *Trattati teologici*, I, 313-324; DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques cit.*, I, p. 120.

⁽⁴⁵⁾ *Catechesi*, XXIV, 63-69; B. KRIVOCHÉINE, *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, III, Paris 1965 (Sources Chrétiennes, 113), p. 38.

tuale. Non li chiama spirituali, né uomini guidati dal divino Spirito, ma 'anagogici', e, per quanto gli è possibile, stravolge e distoglie, come quel Dema (cf. 2 Tm. 4, 10), le loro parole e i pensieri divini. Non così lo spirituale: egli giudica tutto, mosso dal divino Spirito, non può essere giudicato da nessuno (cf. 1 Cor. 2, 15) perché in lui c'è l'intelligenza di Cristo che nessuno potrà istruire»⁽⁴⁶⁾. L'«inutilità» della Scrittura affermata da Teodoro significa perciò in positivo la necessità dell'illuminazione dello Spirito per poter «realmente» leggere la Scrittura e goderne appieno. Ciò è proprio, come ribadisce Niceta Stethatos, degli «spirituali» che sono in grado di percepire i segreti riposti al di là della lettera.

8. (27.) Τοῖς καταψευδομένοις τῶν θεοσόφων ἀποστόλων ὡς μὴ ἐκ Πνεύματος ἁγίου, ἀλλ' ἐκ κοιλίας κηρυζάντων τὸ εὐαγγέλιον, ἑαυτοὺς δὲ φάσκουσιν ἐκ τινος θειοτέρας ὀψεως μυεῖσθαι τὰ ἀπόρρητα ἅτινα ὁ θεσπέσιος Παῦλος ἤκουσεν ἃ οὐκ ἐξὸν λαλῆσαι ἀνθρώπῳ, αὐτοὺς ταῦτα εἰδέναι καὶ λέγειν, καὶ τοὺς παρ' αὐτῶν μυουμένους διδάσκειν, καὶ τὰς οἰκείας ἐμβροντησίας καὶ παραπληξίας μείζονας τῶν θεοκηρύκων ἀποστόλων λογιζόμενοις, καὶ κατὰ τοῦτο ἐκείνων ἑαυτοὺς ὑπερτιθεῖσιν ὡς καὶ μόνους σωζόμενους, τοῦ παντὸς κόσμου ἀπολλυμένου, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che calunniano gli Apostoli dotati di sapienza divina perché non avrebbero predicato il Vangelo su ispirazione dello Spirito santo, ma dal proprio ventre; che affermano di essere stati iniziati da una visione più che divina alle cose ineffabili che il meraviglioso Paolo «udì e che non è lecito all'uomo di pronunciare» (2 Cor. 12, 4) e che essi le conoscono, le dicono e le insegnano a quanti sono da loro iniziati, e che considerano le loro stupidità e demenze superiori agli Apostoli annunziatori di Dio e, di conseguenza, ritengono se stessi gli unici salvati, mentre l'intero mondo è destinato alla perdizione, anatema.

L'accusa dell'anatema di calunniare gli Apostoli perché non ispirati dallo Spirito santo e di ritenersi a questi superiori (che va collegata a quella analoga dell'anatema 2. sull'«imperfezione» dei Padri) deve essere logicamente ridimensionata perché deforma polemicamente le posizioni di Teodoro. Le dottrine in questione possono essere comprese con facilità a partire dal versetto paolino qui evocato. Questo passo della II Epistola ai Corinti, uno dei più celebri testi-chiave della mistica cristiana⁽⁴⁷⁾, è citato di rado nella letteratura spirituale bizantina ante-

⁽⁴⁶⁾ *Capitoli*, III, 78: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, III, Athenai 1960³, p. 348.

⁽⁴⁷⁾ Sul quale cf. M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, II: *Commento ai*

riore all'XI secolo. Questi versetti invece sono citati ripetutamente da Niceta Stethatos (*Capitoli*, III, 38, III, 44) e soprattutto da Simeone il Nuovo Teologo (*Capitoli*, III, 25, 71; *Inni*, XL, XLIX, LI, ecc.) in riferimento alle esperienze spirituali più elevate. Un passo del III *Trattato etico* di Simeone merita qui di essere ripreso. «Segui con fede la divina Scrittura e fa' tutto quello che ti dice e senza dubbio troverai tutto come è scritto e anche molto di più di quello che è detto nelle divine Scritture. Cosa? "Quello che occhio non ha visto, quello che orecchio non ha udito, quello che non è mai giunto nel cuore dell'uomo", i beni "che Dio ha preparato per coloro che lo amano" (1 Cor. 2, 9). Questi beni, se credi fermamente (...), anche tu li vedrai senza alcun dubbio, come Paolo. Non solo, ma udrai anche parole ineffabili, dopo essere stato rapito in paradiso»⁽⁴⁸⁾. Qui come altrove Simeone afferma la possibilità che il mistico abbia nel presente le stesse esperienze degli Apostoli Paolo e Stefano (cf. *Inni*, XI). Alla luce di tutto ciò, la dottrina imputata a Teodoro emerge con chiarezza: egli sosteneva (come Simeone, come Niceta...) che il mistico giungeva a una esperienza spirituale simile a quelle degli Apostoli.

9. (28.) Τοῖς λέγουσιν ὡς εἰ μή τις ἐξ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου αἰσθητῶς ὁπτανομένου τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἀκούσῃ τό: Ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι, οὐκ ἄλλως ἐστὶ δυνατόν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν, ἀνάθεμα.

IV

A coloro che dicono che se qualcuno non sente dallo stesso Signore visto sensibilmente dai peccatori le parole: «I tuoi peccati ti sono rimessi» (Mt. 9, 2; Lc. 5, 20), non può ricevere in altro modo la remissione dei peccati, anatema.

Il problema che fa da sfondo a queste righe è quello, spesso evocato, di sapere, di avere la certezza (πληροφορία) dell'avvenuto raggiungimento del perdono dei peccati. Dagli Apoftegmi al XIII-XIV secolo le testimonianze a questo proposito non mancano⁽⁴⁹⁾. All'interno

capp. 8-13., Brescia 2009, pp. 801-827; cf. anche H. SAAKE, *Paulus als Ekstater. Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Kor. 12, 1-10*, in *Biblica* 53 (1972), pp. 406-410; M. E. THRALL, *Paul's Journey to Paradise: Some Exegetical Issues in 2 Cor 12,2-4*, in *The Corinthian Correspondence*, ed. R. BIERINGER, Leuven 1996 (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 125), pp. 347-363.

⁽⁴⁸⁾ III, 399-408: DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* cit., I, pp. 418-420.

⁽⁴⁹⁾ Cf. *Apoftegmi* (coll. alfabetica), Apollo 2: PG 65, col. 136; Niceforo l'Atho-

di questo orizzonte, ritroviamo le parole di Gesù al paralitico in una scena impressionante della *Scala* di Giovanni Climaco, nella quale i monaci si accalcano attorno al morente e gli chiedono: «Come va, fratello e compagno di condanna? Cosa dici? Cosa speri? Cosa ti aspetti? Hai ottenuto ciò che cercavi con le tue fatiche o non ci sei riuscito? Hai raggiunto il tuo scopo oppure no? Hai ricevuto la certezza (πληροφορία) o hai ancora una speranza incerta? Hai raggiunto la libertà o il tuo pensiero è ancora sconvolto e assediato dai dubbi? Hai percepito una qualche illuminazione nel tuo cuore, o è ancora in preda alla tenebra e all'umiliazione? Hai sentito dentro di te una voce dirti: "Ecco sei guarito" (Gv. 5, 14) o "I tuoi peccati ti sono rimessi" (Mt. 9, 2; Lc. 5, 20), o "La tua fede ti ha salvato" (cf. Mt. 9, 22)?»⁽⁵⁰⁾. L'ascolto delle parole di Gesù al paralitico, accompagnate da un evento prodigioso, segnano il perdono avvenuto e la guarigione nei racconti agiografici di Paolo di Monembasia (seconda metà del X secolo)⁽⁵¹⁾. Il problema della coscienza del perdono dei peccati è logicamente posto nella letteratura delle *Domande e risposte*. Una *quaestio* della collezione di Anastasio il Sinaita (VII secolo) è dedicata per l'appunto all'argomento: «Come un uomo sa che Dio gli ha perdonato i peccati e che egli ha trovato completa misericordia nel giorno del giudizio?». La risposta esordisce così: «Dalla sua coscienza e dalla familiarità che l'anima ha con Dio durante la preghiera». Anastasio delinea quindi i diversi gradi nei quali ci si trova durante la preghiera: condannato, debitore, salariato, amico con l'amico, sposa con lo sposo, figlio con il padre. In quest'ultima condizione «non c'è più timore, né bisogno, né qualsiasi pensiero del castigo, ma amore pieno, gioia incessante e familiarità senza fine, felicità dell'anima e sobbalzi ed esultanza senza fine, come ci raccontano coloro che, per grazia di Cristo, sono giunti a tale misura»⁽⁵²⁾. Un'amplificazione di queste righe, con

nita, *Trattato sulla custodia del cuore*: Φιλοκαλία, IV, p. 26; Gregorio Palamas, *Omellerie*: ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὶς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά Ὁμιλίες KB' cit., ΞΑ', 5, p. 263.

⁽⁵⁰⁾ *Scala paradisi*, gr. 5: PG 88, col. 772.

⁽⁵¹⁾ *Narrationes*, 4, 4: J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987, pp. 49-51.

⁽⁵²⁾ *Quaestiones et responsiones*, 50: RICHARD – MUNTIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. 103-104. Il tema riaffiora poi nelle *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 78: PG 28, col. 645CD, e 122: col. 676B dello pseudo-Atanasio di Alessandria, testo correlato con la raccolta di Anastasio il Sinaita (cf. RICHARD – MUNTIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. LI-LV).

l'aggiunta di elementi che ritroviamo nell'anatema rivolto a Teodoro, come la visione di Cristo che garantisce l'avvenuto perdono dei peccati, si ritrova quale risposta alla stessa domanda in un passo della collezione **b** delle *Quaestiones et responsiones* di Atanasio (più tarda, risalente forse al IX secolo), che è poi citato da Nicola di Kataskepe nella *Vita* di Cirillo da Filea⁽⁵³⁾: «Nella nostra preghiera, quando da soli in disparte e nessuno ci vede o ci ascolta stiamo dinanzi a Dio, allora l'anima conosce come Dio è disposto verso di lei ed essa verso Dio. Ci sono infatti sette modi e differenze della preghiera. Di questi tre sono sottoposti al timore e al castigo, mentre gli altri quattro sono dei salvati e di chi ha parte al regno dei cieli. (...) Il sesto modo è superiore a questo, quando come un figlio è in familiarità con Dio: "Io ho detto: Voi siete dèi, tutti siete figli dell'Altissimo" (Sal. 81, 6). Settimo modo e avanzamento superiore a tutti è il diventare fratello di Dio che diventa primogenito di molti fratelli fedeli (cf. Rm. 8, 29) nell'essere eredi di Cristo, come Paolo grida (Rm. 8, 17). Se uno dunque come condannato, debitore o servo scosso dal tremore conversa con Dio mentre prega, non diventa libero dai suoi peccati, ma dove giunge lo Spirito santo là c'è libertà dei peccati. Così infatti anche lo stesso Signore lo ha ordinato: "Chi mi ama custodirà i miei comandamenti e io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv. 14, 21). Di conseguenza questo è il vero segno del perdono dei peccati per il cristiano: il verificarsi della manifestazione del Signore nell'anima, infatti "Beati – è scritto – i puri di cuore perché vedranno Dio" (Mt. 5, 8)»⁽⁵⁴⁾. Restando sempre nella «galassia anastasiana», ricordiamo infine un testo, già presente in manoscritti dell'XI secolo, attribuito o ad Anastasio o a «Giovanni e Atanasio»⁽⁵⁵⁾, *Sui diversi modi della salvezza e sul pentimento*⁽⁵⁶⁾. Qui si parla della liberazione dal Malvagio ottenuta con la supplica, la confessione e la fede in Dio, «come altre alle quali Cristo ha detto: "Va', sono rimessi i tuoi peccati, la tua fede ti ha salvato" (Lc. 7, 48-50); e di

(53) 9, 2: E. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin* († 1110), Bruxelles 1964 (Subsidia hagiographica, 39), pp. 73-74.

(54) *Quaestiones et responsiones*, append. 14: RICHARD – MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. 189-190.

(55) Cf. A. RIGO, *Un autore spirituale sconosciuto del X secolo: Luca Adialeptos*, in *Byzantion* 79 (2009), p. 325.

(56) N. SUVOROV, *K istorii npravstvennago učenija v vostočnoj cerkvi*, in *Vizantijskij Vremennik* 10 (1903), pp. 31-62: 55-61.

nuovo ha detto a un'altra: "Donna, grande è la tua fede, sia come tu vuoi" (Mt. 15, 28)».

10. (29.) Τοῖς ληροῦσι τοὺς κατ' αὐτοὺς ζῶντας πρῶτα μὲν ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλων μεταμείβεσθαι φύσιν, εἰθ' οὕτως εἰς ἀρχαγγέλων καὶ μετέπειτα κατὰ προκοπὴν ἢ μετάβασιν ἀφ' ἐτέρων εἰς ἕτερα, Χερουβὶμ καὶ Σεραφεὶμ γίνεσθαι, καὶ τελευταῖον θεοῦς, ὡς τῆς ἀνοίας καὶ ἀπονοίας, καὶ καταχρωμένοις τῷ θεῷ ῥητὶ λέγοντι· Ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες, κἀντεῦθεν πολυθείαν εἰσάγουσιν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che cianciano che quanti vivono secondo i loro dettami sono prima trasformati da uomini nella natura degli angeli, poi in quella di Arcangeli e quindi, per progressione e mutamento dagli uni agli altri, diventano Cherubini e Serafini e, infine, dèi – quale demenza e quale orgoglio! – e abusano della parola divina: «Io ho detto: Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo» (Sal. 81, 6), introducendo così il politeismo, anatema.

L'anatema presenta il processo di divinizzazione del mistico propugnato da Teodoro alla luce, in ultima analisi, della proposizione antimesaliana di Timoteo di Costantinopoli sulla trasformazione dello spirituale nella natura divina (v. il commento all'anatema 4.). La conseguenza dell'affermazione di Teodoro è, per gli inquisitori, il politeismo. Tesi quest'ultima ripresa da Eutimio Zigabeno in un passo del capitolo sui Messaliani, che sembra riecheggiare proprio questo anatema⁽⁵⁷⁾. Sgombrato il campo dalla rilettura eresiologicala, va osservato innanzitutto che Sal. 81, 6 è spesso citato nella letteratura spirituale (Barsanufio di Gaza, Simeone il Nuovo Teologo, la *quaestio* della collezione **b** di Anastasio il Sinaita citata nel commento all'anatema 9). Il processo di divinizzazione secondo Teodoro implica una serie di gradi successivi che corrispondono all'articolazione delle gerarchie angeliche. Ciò fa logicamente pensare al *corpus* dionisiano – e in particolar modo all'opera *Gerarchia celeste* – che proprio nell'XI secolo è riscoperto nel mondo spirituale bizantino⁽⁵⁸⁾. Una lettura dell'Areopagita che vede nel progresso spirituale del mistico un'ascesa progressiva nelle gerarchie angeliche era stata proposta

⁽⁵⁷⁾ *Panoplia dogmatica*, XXVI: PG 130, col. 1285D, cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo* cit., p. 66 n. 71 e, soprattutto, ID., *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène* cit., p. 31.

⁽⁵⁸⁾ Cf. A. RIGO, *La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano»*, a cura di M. BIELAWSKI – D. HOMBERGEN, Roma 2004, pp. 351-392: 383-399, 416-417.

qualche decennio prima della condanna di Teodoro da Niceta Stethatos con il suo trattato *Sulla gerarchia* ⁽⁵⁹⁾, e sarà poi riformulata ancora una volta nel XIV secolo da Gregorio il Sinaita ⁽⁶⁰⁾.

11. (30.) Τοῖς διὰ ταῦτα τὰ πάντα ἑαυτοὺς μὲν πεφωτισμένους καλοῦσι¹, τοὺς δὲ πιστοὺς ἐσκοτισμένους κατονομάζουσιν, ὅτι μὴ τὰ αὐτῶν ἐμυήθησαν καὶ δόγματα καὶ διδάγματα, ἀνάθεμα.

TVC

¹ Τοῖς λέγουσιν ἑαυτοὺς μὲν πεφωτισμένους καλοῦσι C

A coloro che, a causa di tutto ciò chiamano se stessi illuminati e definiscono i fedeli ottenebrati, perché non sono iniziati ai loro dogmi e insegnamenti, anatema.

La radicale diversità tra gli illuminati, coloro che nell'esperienza mistica hanno ricevuto l'illuminazione, e i «fedeli», meglio coloro che sono rimasti alla semplice fede, ricorda evidentemente le pagine di Simeone il Nuovo Teologo e di Niceta Stethatos sulla differenza che intercorre tra lo «spirituale» e chi spirituale non è. Il termine «illuminati» (πεφωτισμένοι), tutto sommato raro, riemerge nella polemica tra Barlaam e Palamas (e non è un caso, dal momento che essi conoscevano l'affaire di Teodoro). In particolare, il calabrese definisce ironicamente Gregorio e i monaci «voi illuminati», per rimarcare la loro pretesa di possedere una conoscenza superiore perché derivata dall'esperienza spirituale ⁽⁶¹⁾.

III

Una rilettura degli anatemi rivolti contro Teodoro diacono delle Blacherne permette innanzitutto di vedere come in occasione del processo e della condanna egli fosse accusato di Messalianismo, imputa-

⁽⁵⁹⁾ J. DARROUZÈS, *Nicéas Stéthatos, Opuscules et lettres*, Paris 1961 (Sources Chrétiennes, 81), pp. 292-364.

⁽⁶⁰⁾ Cf. A. RIGO, *Il monaco, la Chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 4), in particolare pp. xxxvii-lx.

⁽⁶¹⁾ Barlaam, *Epistole a Gregorio Palamas*, I, 417; A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005 (Medioevo, 11), p. 228, cf. III, 153: p. 310; III, 263-264: p. 320; III, 317: p. 324; si veda anche Gregorio Palamas, *II Lettera a Gregorio Acindino*, 5, 11: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα cit.*, I, p. 223; *I Lettera a Barlaam*, 22, 5: p. 237; 39, 3: p. 247; 47, 5: p. 252; 48, 3-4: p. 253; 55, 5: p. 257; *II Lettera a Barlaam*, 53, 13: p. 291.

zione evidente, anche se non dichiarata, in ben tre anatemi (2., 3., 4.). La ripresa del *dossier* sull'antico Messalianismo può sembrare, a prima vista, sorprendente dal momento che Giovanni Damasceno (nell'VIII secolo) collocava i Messaliani tra gli eretici del passato⁽⁶²⁾ e che siamo ancora in un'epoca che precede, sia pur di poco, la «rinascita» eresiologicala del Messalianismo, posteriore a Eutimio Zigabeno⁽⁶³⁾. Nel periodo immediatamente antecedente, c'erano stati in verità alcuni casi di ripresa dell'antico *dossier*. Così, durante il patriarcato di Alessio lo Studita (1025-1043), nel preambolo del documento di condanna di Eleuterio di Paflagonia, dopo una lista di eretici (Simon Mago, Marcione, Valentino, Ebione), ci si dilungava sui Messaliani, basandosi sul capitolo del *De haeresibus* di Giovanni il Damasceno⁽⁶⁴⁾. Soltanto un decennio prima della condanna di Teodoro, il patriarca Eustrazio redigeva, al momento della sua abdicazione (1084), una professione di fede nella quale anatematizzava le eresie, in particolare quella dei Messaliani⁽⁶⁵⁾.

La condanna di Teodoro s'inseriva pertanto in questa ripresa a Bisanzio della letteratura eresiologicala antimessaliana ed era dovuta alla sua insistenza sull'«estasi» e sull'«entusiasmo» (e poi sulla visione) come momenti centrali dell'esperienza mistica. Il termine «entusiasmo» poteva apparire sospetto a Bisanzio perché evocava appunto i Messaliani, anche conosciuti, da Teodoreto di Cirro in poi, con il nome di «Entusiasti» (Ἐνθουσιασταί). Sia Anna Comnena che Niceta di Eraclea riconoscono in un qualche modo che la motivazione ultima della condanna e il tipo di accusa riposassero proprio su questo punto. Entrambi non sembrano, in ultima analisi, dare molto credito all'accusa: secondo la prima, Teodoro «era in relazione con gli Entusiasti (Ἐνθουσιασταῖς ὁμιλήσας)», secondo Niceta era stato condannato per aver usato «un solo termine, quello di entusiasmo (διὰ μίαν φωνήν, τὴν τοῦ ἐνθουσιασμοῦ)». Accusa abusiva quella di Messalianismo⁽⁶⁶⁾, che

(62) Sul dossier eresiologicalo antimessaliano cf. K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*, Göttingen 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 71).

(63) Cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina* cit.

(64) GOUILLARD, *Quatre procès* cit., pp. 44-46 (ll. 13-35).

(65) J. SAKKÉLION, *Documents inédits tirés de la bibliothèque de Patmos, I. Décret d'Alexis Comnène portant déposition de Léon, métropolitain de Chalcédoine*, in *Bulletin de correspondance hellénique* 2 (1878), pp. 102-128; 116; cf. GRUMEL – DARROUZÈS, *Régestes* cit., nr. 937.

(66) Ripresa negli studi moderni da D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A Study in*

a nostro avviso non può certo essere sostituita da una categoria storiografica ambigua come quella di «neo-Messalianismo»⁽⁶⁷⁾, utilizzata nel caso di Teodoro e di altri contemporanei quali esempi di «spiritualità deviante»⁽⁶⁸⁾.

Un riesame degli anatemi di condanna di Teodoro mostra come molte tematiche si ritrovino in testi spirituali allora diffusi a Bisanzio, in particolare certa letteratura *middlebrow*, le *quaestiones et responsiones* o opuscoli come quello di Girolamo. Altri temi sembrano caratteristici del periodo: in questo senso parla la divinizzazione del mistico riletta alla luce dello pseudo-Dionigi, autore che proprio in quell'epoca manifesta il suo potente influsso nel mondo spirituale bizantino e sempre in questo senso parlano le consonanze con Simeone il Nuovo

Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948, p. 202 «mystic trends of Messalian origin»; S. RUNCIMAN, *The End of Anna Dalassena*, in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9 (1949), pp. 517-525: 523-524; D. ANGELOV, *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma 1979, pp. 379-380.

(67) Di «neo-Messalianismo» aveva parlato Jean Gouillard nel suo importante contributo sulla storia dell'eresia a Bisanzio. Seguiamo le sue argomentazioni. «Les théologiens officiels de l'époque se montrent préoccupés par une renaissance du messalianisme (...). Les épisodes du "néo-messalianisme" du X^e-XII^e siècle, comme il est prudent de l'appeler, sortent obscurcis des sources officielles» (GOUILLARD, *L'hérésie* cit., p. 319). Dopo aver parlato di diverse «tendances au sein du néo-messalianisme» (p. 320), proseguiva: «Quoi qu'il soit des frontières de l'abus et de la forme tolérée, le courant dans lequel s'inscrit le néo-messalianisme resurgissait à point nommé au sortir d'une longue torpeur mystique» (p. 321). Egli sosteneva quindi che «Le néo-messalianisme dut trouver un foyer propice dans certains milieux monastiques plutôt que dans d'autres» (p. 322), «on ne saurait, dans un aperçu sur le néo-messalianisme, faire abstraction de la personnalité et du rayonnement de Syméon le Nouveau Théologien (...) Le néo-messalianisme s'est propagé dans un milieu monastique particulier» (p. 323). Come si può vedere, lo studioso è all'inizio titubante nell'utilizzare la categoria di «neo-Messalianismo» e nelle pagine che seguono sembra oscillare di continuo tra un uso tipologico/morfologico della nozione e uno di tipo storico, ovvero il «neo-Messalianismo» come rinascita o ripresa dell'antico Messalianismo, che sarebbe sopravvissuto, sia pur in forma latente, in certe zone. J. Gouillard era all'epoca più propenso a questa seconda possibilità. In uno studio più tardo egli poi abbandonò completamente la nozione di «neo-Messalianismo», osservando: «Cette conception qui nous avait séduit naguère doit être abandonnée» (GOUILLARD, *Quatre procès* cit., p. 19 n. 61).

(68) Così G. DAGRON, *Le christianisme byzantin (VII^e-milieu XII^e s.)*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV, Paris 1993, pp. 327-329.

Teologo. Ma Teodoro non è un discepolo o un seguace di Simeone⁽⁶⁹⁾. Teodoro non è Costantino Crisomallo (condannato mezzo secolo dopo nel 1140)⁽⁷⁰⁾, le cui opere (conservate e rimaneggiate dai discepoli!) sembrano riprendere coscientemente e concretamente gli insegnamenti del Nuovo Teologo. E, allo stesso tempo, Simeone non rappresenta l'insieme del mondo spirituale bizantino dell'XI secolo... Teodoro appare così come uno dei risultati possibili della grande rinascita spirituale dell'XI secolo bizantino che segnava non soltanto gli ambienti monastici, ma anche il clero secolare (Teodoro era un diacono) e i laici. A fianco degli echi di Simeone possiamo cogliere altri influssi e presenze. Alcune idee-chiave non sono proprie soltanto di Simeone e Teodoro, ma conoscevano all'epoca un'ampia diffusione negli ambienti spirituali. Il modello proposto da Teodoro sembra essere stato in ultima analisi quello del mistico «illuminato», grazie a un'esperienza estatica e alla visione, contrapposto alla gerarchia e ai semplici fedeli «ottenebrati». Certi aspetti della dottrina spirituale di Teodoro (visione, esperienza dello Spirito, lettura spirituale delle Scritture, ecc.) presentano evidentemente le stesse tendenze carismatiche di Simeone il Nuovo Teologo. Ma l'estremismo di alcuni passaggi è dovuto alla rilettura degli inquisitori o allo stesso Teodoro che, partendo da assunti per certi versi simili a quelli di Simeone, ne trasse le loro estreme conseguenze,

(69) GOUILLARD, *Quatre procès cit.*, pp. 28, 43-44 (tra l'altro: «Théodore des Blachernes et Constantin Chrysomallos [...] pourraient se réclamer légitimement du grand absent de la série, Syméon le Nouveau Théologien»); M. LOOS, *Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/2 (1982), pp. 237-246: 237 («inspiration syméonienne»); M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 478 («his ideas were derived directly from the writings of Symeon the New Theologian»). Sostanzialmente a lato del problema resta l'articolo di H. J. M. TURNER, *St Symeon the New Theologian and Dualist Heresies. Comparisons and Contrasts*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), pp. 359-366.

(70) Sul quale cf. J. GOUILLARD, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien*, in *Travaux et mémoires* 5 (1973), pp. 313-327; ID., *Quatre procès cit.*, pp. 29-39, 56-67 e di recente R. M. PARRINELLO, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*, Brescia 2008. Su Crisomallo ritorneremo altrove. – L'importante scoperta di Gouillard delle opere di Costantino sotto il nome di Simeone lo ha condotto, a nostro avviso, a «schiacciare», più o meno consapevolmente, Teodoro su Crisomallo e quindi su Simeone.

rompendo definitivamente l'equilibrio tra esperienza mistica e tradizione?

A Bisanzio, la prima effettiva ripresa del *dossier* sull'antico Messalianismo è perciò finalizzata alla condanna delle pratiche e dottrine mistiche di Teodoro. L'accusa di Messalianismo riemergerà anche in seguito per tacciare concezioni di tipo mistico, basti pensare alle vicende della metà del XIV secolo. E di tutto questo c'era già stato un precedente, senz'altro sconosciuto a Costantinopoli, la condanna (abusiva) per Messalianismo dei tre grandi spirituali Giovanni di Dalyatha, Giovanni di Apamea e Giuseppe Hazzaya in ambiente siro-orientale con il sinodo del 786/787.

Università Ca' Foscari di Venezia

Antonio Rigo

PROBLEMATICHE RELATIVE ALLA CHIESA DELLA SANTA SOFIA A KYIV

L'IMMAGINE DI CRISTO SACERDOTE

È mio intento accennare ad alcune problematiche relative alla decorazione della cattedrale di Santa Sofia a Kyiv e, in particolare, all'immagine di Cristo Sacerdote. La cattedrale, come è noto, fu costruita e decorata da maestri bizantini nell'XI secolo, e il programma decorativo dell'edificio, che contiene mosaici ed affreschi, si mostra generalmente conforme a quello delle chiese bizantine dell'epoca. Ci sono, tuttavia, alcune peculiarità che distinguono il monumento e attirano l'attenzione degli studiosi, fra i quali, ad esempio, un'estesa rappresentazione della famiglia reale – con dodici o quattordici personaggi collocati lungo le pareti sud, ovest e nord della navata centrale –, o il ciclo di affreschi profani nelle torri. Fra questi elementi è anche l'immagine, che trova un posto nell'abside centrale, di s. Clemente papa, uno dei santi più venerati nella Rus' di Kyiv, le cui reliquie – si credeva – erano state traslate a Kyiv già alla fine del X secolo, ai tempi di Vladimiro il Grande. L'iconografia di s. Clemente è molto interessante, poiché si conforma alla tradizione «italiana» del santo; assomiglia all'iconografia di s. Pietro, mentre la rara iconografia bizantina di s. Clemente segue un altro tipo, quello di s. Giovanni Evangelista⁽¹⁾. Un altro caso iconografico interessante, nella Santa Sofia di Kyiv, è l'immagine di Cristo Sacerdote, di cui vorrei parlare nel contesto della nostra giornata di studi (fig. 1).

Vorrei premettere che, se altrove ho affrontato l'apparato musivo della cattedrale basandomi su informazioni tecniche che confermano la data del ciclo musivo absidale, non posso assicurare invece nulla sulla qualità e tecnica del brano musivo di cui mi occuperò qui, non avendo

(¹) Cf. T. Ju. ZAREVSKAJA, *Obraz sv. Klimenta Rimskogo v novgorodskom iskusstve XIII v.*, in *Drevnerusskoe Iskusstvo: Vizantija i Drevnjaja Rus'*, Sankt-Peterburg 1999, pp. 260-266.

più di un secolo dopo la sua apparizione in Santa Sofia. Nella decorazione della Santa Sofia non solo essa è posta in uno dei punti più centrali, ma si trova anche sull'asse fra le immagini del Pantocrator nella cupola e di Cristo nella *Deisis* dell'arco dell'abside centrale, ambedue nella tipologia così detta «tradizionale». Inoltre, l'immagine di Cristo Sacerdote crea un legame con la duplice rappresentazione di Cristo nella scena absidale della Comunione degli Apostoli, in cui Cristo è raffigurato come il celebrante, ancora nella tipologia iconografica «tradizionale». Una raffigurazione tanto peculiare quale quella di Cristo Sacerdote suscita molteplici interrogativi non solo circa l'origine e il significato dell'iconografia, ma anche circa la funzione cui essa assolve nella chiesa principale della Rus' e circa il messaggio che l'immagine poteva trasmettere a chi entrasse nell'edificio: qual era la reazione del visitatore dell'epoca?

Il medaglione, di 1,16 m di diametro, con l'immagine di Cristo Sacerdote occupa, come si è detto, una delle posizioni di maggior rilievo nel sistema decorativo della chiesa, essendo situato al centro della base orientale del tamburo, sull'asse verticale che segna il centro dell'abside. È uno dei punti più luminosi e più visibili per il visitatore⁽²⁾. Per valutare meglio l'importanza di una tale collocazione basta confrontarla con quella della composizione musiva della *Deisis*, collocata sotto, sull'arco absidale: quest'ultima rimane quasi invisibile.

Un esame del mosaico nel dettaglio mette in luce un'immagine di Cristo dai capelli corti e vaporosi, tagliati in circolo intorno alla testa. Le ciocche di capelli sembrano disporsi su due livelli, mentre sulla sommità del capo si nota la tonsura. Barba e baffi sono appena accennati. Il nimbo e le lettere dell'iscrizione (IC XC) sono realizzati con colori contrastanti, per poter essere ben distinti da chi osserva l'immagine dal basso. Cristo è abbigliato con vesti all'antica, e tiene nella mano sinistra un rotolo, mentre la destra è atteggiata in gesto di benedizione del tipo «chiuso», volto cioè all'interno. Sulla manica destra si nota una sorta di *epimanikion* d'impiego liturgico.

La tonsura e gli *epimanikia* sono le caratteristiche che hanno originato la definizione, data a tale iconografia, di Cristo Sacerdote. L'immagine kieviana in sé ha ricevuto sinora scarsa attenzione, perché fino ai

(2) Dobbiamo pensare che in passato l'edificio fosse ancor più buio a causa della chiusura delle finestre mediante piccoli dischi vitrei.

restauri del XX secolo era ricoperta da una pittura a olio rappresentante Cristo Emmanuele.

Dal punto di vista dell'iconografia, l'immagine del Cristo con corti capelli ricci e con barba appena visibile è ben nota nell'arte bizantina⁽³⁾, e si conoscono parecchi esempi di questo tipo di ritratto eseguiti nel corso del VI-VIII secolo. Secondo Nicole Thierry tale tipologia, d'origine siro-palestinese, serviva a simbolizzare o evocare la natura umana, alludendo al Logos incarnato, in particolare rispetto all'altro tipo iconografico, più maestoso, con lunghi capelli lisci e folta barba, che evocava piuttosto l'essenza divina del Dio-Salvatore⁽⁴⁾. Sembra inoltre che tale iconografia con barba e capelli corti avesse fama d'essere più «autentica» e più vicina alle icone acheropite e, per di più, la reputazione, rispecchiata nelle monete di Giustiniano II, d'essere un'immagine ritenuta indiscutibilmente ortodossa ai tempi della eresia monofisita⁽⁵⁾. Tale iconografia sembra poi scomparire dopo la crisi iconoclasta, che causò una certa standardizzazione nell'iconografia. La ricomparsa di tale particolare modalità di rappresentazione di Cristo è testimoniata soltanto più tardi, nell'XI secolo, in tre chiese piuttosto distanti fra loro: la Santa Sofia di Kyiv, la Santa Sofia di Ocrida⁽⁶⁾ e la *Cambazli kilise* in Cappadocia⁽⁷⁾. Ci si può forse chiedere se un tale revival in ambiti così lontani dalla capitale sia il frutto di un minor controllo istituzionale nelle periferie. Tuttavia, solo l'immagine di Kyiv e, forse, quella di Ocrida mostrano elementi liturgici particolari.

Il primo studioso a identificare l'immagine di Cristo Sacerdote dopo le «correzioni» operate dai restauratori della Santa Sofia a Kyiv è

⁽³⁾ Cf. N. THIERRY, *Sur un double visage byzantin du Christ du VI^e siècle au VIII^e*, in *Studi in memoria di Giuseppe Bovini*, Ravenna 1989, pp. 639-657: 639.

⁽⁴⁾ THIERRY, *Sur un double visage* cit., pp. 640-641; si veda anche K. WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, I, Princeton 1973, pp. 26-27.

⁽⁵⁾ Cf. J. D. BRECKENRIDGE, *The Numismatic Iconography of Justinian II*, New York 1959, pp. 91-104; THIERRY, *Sur un double visage* cit., pp. 653-654.

⁽⁶⁾ A. LIDOV, *Christos-sviaščennik v ikonografičeskich programmach XI-XII vekov*, in *Vizantijskij Vremennik* 55 [= 80.1] (1994), pp. 187-192: 190-191. Purtroppo non ho avuto a disposizione per questo studio l'immagine di Ocrida.

⁽⁷⁾ N. THIERRY, *Une nouvelle église rupestre de Cappadoce, Cambazli kilise à Ortahisar*, in *Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux X^e et XI^e siècles*, London 1977, pp. 5-23. L'immagine di Cristo è qui collocata sull'arco trionfale, con l'iscrizione *Emmanuel*. È senz'altro possibile la presenza di una simile iconografia in altre chiese non preservate, ivi incluso un prototipo costantinopolitano.

stato Dimitri Ainalov⁽⁸⁾. Egli collegava il riaffiorare dell'iconografia con una leggenda apocrifa d'origine antica, dedicata al ministero sacerdotale di Cristo nel Tempio di Gerusalemme: *Περὶ τοῦ Χριστοῦ πῶς ἐγένετο ἱερεὺς*⁽⁹⁾... L'apocrifo, risalente ai tempi di Giustiniano, narra di come Cristo fosse stato scelto per essere uno dei ventidue sacerdoti del Tempio: *Γεσὺ, ὅστις νέος μὲν ἔστιν κατὰ τὴν ἡλικίαν, λόγῳ δὲ καὶ βίῳ καὶ ἡθεσι κατακεκόσμηται*. Secondo Ainalov, tale apocrifo sostanzierebbe la concezione del sacerdozio soprannaturale di Cristo e fornirebbe la base ideologica per la creazione dell'immagine di cui si è detto. Ainalov, inoltre, sottolinea come l'apocrifo fosse ben noto nella Rus', senza però trarre da ciò più specifiche conclusioni.

L'ipotesi di Ainalov è, in effetti, di grande interesse, perché ci riconduce all'età di Giustiniano, epoca in cui affiorerebbe la tendenza a sottolineare la dignità sacerdotale nella raffigurazione di Cristo, come accade anche nell'iconografia della Comunione degli Apostoli. L'origine antica dell'apocrifo è, tuttavia, molto dubbia: se l'idea del sacerdozio di Cristo nel Tempio avesse avuto una qualsivoglia popolarità, l'avremmo probabilmente trovata in scritti di autori d'età patristica e protobizantina, che, al contrario, sembra non ne parlino affatto. L'apocrifo di cui si è detto, perciò, fu presumibilmente creato più tardi⁽¹⁰⁾ – a meno che esso non rappresentasse un patrimonio esclusivo, in età più antica, di una qualche cerchia chiusa e ristretta, restando come tale sconosciuto alla maggioranza –; e dunque ipotizzare un'ampia diffusione dell'apocrifo, tale da poter influenzare la creazione del tipo iconografico di cui ci occupiamo, e per di più a Kyiv, sembra una forzatura.

Negli ultimi decenni l'immagine di Cristo Sacerdote è stata studiata anche da Aleksej Lidov⁽¹¹⁾. Secondo lo studioso russo essa fa parte di un programma simbolico unitario, ideato da teologi bizantini in relazione allo scisma del 1054, con riferimento alla loro interpretazione del mistero eucaristico e al sacerdozio di Cristo. Lidov addita l'importanza

(8) Cf. D. AINALOV, *Novyj ikonografičeskij obraz Christa*, in *Seminarium Kondakovianum*, II, Praga 1928, pp. 19-24.

(9) Vasiliev ha pubblicato due redazioni dell'apocrifo, risalenti rispettivamente al XII e al XV-XVI secolo: cf. A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Pars prior, Mosca 1893, pp. 25-27, 58-72.

(10) Entro il X secolo, tuttavia, epoca in cui l'apocrifo è testimoniato nel Lessico di Suida (cf. www.stoa.org, *Gesù Cristo* [s.v.], 11.11.2008).

(11) A. LIDOV, *Schizma i vizantijskaja chramovaja dekoracija*, in *Vostočnochrištianskij chram. Liturgija i iskusstvo*, Sankt-Peterburg 1994, pp. 17-27; Lidov, *Christos-sviaščennik* cit., pp. 187-193.

del «vero» sacerdozio di Cristo (cioè, del «sacerdozio neo-testamentario») nel contesto della polemica sugli azimi, basandosi sulla prima lettera di Leone d'Ocrida a Giovanni vescovo di Trani⁽¹²⁾. In tale lettera l'arcivescovo di Ocrida tratta del «nuovo» sacerdozio di Cristo, asserendo che esso supera il sacerdozio vetero testamentario, che viene di fatto identificato con il sacrificio eucaristico latino. Sulla base dello stesso testo, Lidov interpreta anche il legame simbolico fra l'immagine di Cristo Sacerdote e quelle di Aronne e Melchisedec poste sui pilastri che sostengono il tamburo.

Lo studioso trova supporto alla sua interpretazione in un'immagine di Cristo, gravemente danneggiata, rinvenuta di recente nel diakonikon della chiesa di Santa Sofia a Ocrida. Tale immagine, pressoché contemporanea, è assimilata a quella del Cristo Sacerdote della Santa Sofia di Kyiv. Ma, pur in sintesi, si dovrà notare che, benché Lidov tenti di dare fondamento alla sua interpretazione inserendola nell'ambito del dibattito e della polemica teologica dell'XI secolo, sono però rimasti fuori della sua analisi una serie di fattori storico-sociali e culturali che per parte loro avrebbero potuto offrire spunti supplementari di soluzione. Pur essendo, dunque, d'accordo con Aleksej Lidov a proposito della sua idea che l'immagine di Cristo Sacerdote facesse probabilmente parte di un programma simbolico-liturgico unitario, non ci sembra tuttavia possibile legarla direttamente alle problematiche dello scisma del 1054: quando l'immagine fu eseguita, Kyiv era significativamente fuori del nascente conflitto⁽¹³⁾.

La contemporanea ricomparsa del medesimo tipo iconografico di Cristo in luoghi diversi e distanti fra loro – nella Rus', nei Balcani, in Cappadocia – non lascia dubbi a proposito della sua connessione con determinate speculazioni teologiche e concezioni ecclesiastiche agitate nel mondo bizantino dell'epoca. Le ricerche storico-artistiche hanno ben dimostrato come l'XI secolo, e aggiungiamo qui anche il X⁽¹⁴⁾, sia stato segnato dall'introduzione e dallo sviluppo dei temi liturgici

⁽¹²⁾ Per l'epistola di Leone di Ocrida cf. *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, ed. C. WILL, Lipsiae et Marburgi 1861, pp. 56-60.

⁽¹³⁾ Mi permetto di rinviare alla mia tesi, inedita: O. LUKA, *Kyivan Mosaics of the Communion of the Apostles: A Study of their Historical and Technical Aspects*, Roma, Pontificio Istituto Orientale 2008, pp. 45-62.

⁽¹⁴⁾ La composizione della Comunione degli Apostoli appare nell'iconografia monumentale già dall'inizio del X secolo, cf. *ibid.*, pp. 130-132. Possiamo ipotizzare che anche l'iconografia di Cristo Sacerdote sia stata introdotta precedente-

nell'arte monumentale⁽¹⁵⁾. Man mano che ci si allontanava cronologicamente dall'età del conflitto iconoclasta quando, fino alla metà del IX secolo, si era optato per un'unica modalità di rappresentazione di Cristo, nelle chiese tornò a essere impiegata anche l'iconografia antica di Cristo con i capelli ricci e corti, con la barba appena visibile, ma con una nuova interpretazione simbolica: essa si adattava ai programmi decorativi perché l'aspetto iconografico di Cristo rispecchiava l'apparenza del clero del tempo, e come tale poteva esser fatta rientrare perfettamente nell'ambito della rappresentazione figurativa di temi liturgici con una connotazione di attualità. La Lettera agli Ebrei, 3-10, che tratta ampiamente del sacerdozio particolare di Cristo, può esser stata la fonte principale dell'argomentazione. Inoltre, dall'VIII secolo nei testi della liturgia bizantina gradualmente entra la preghiera Οὐδεὶς ἅγιος, rivolta a Cristo e contenente gli elementi di una teologia del sacrificio eucaristico e del sacerdozio⁽¹⁶⁾. Tale preghiera, in cui Cristo è definito Sommo Sacerdote, può essere ritenuta tra le fonti che hanno influito e hanno dato un contributo determinante alla creazione dell'immagine di Cristo Sacerdote⁽¹⁷⁾.

A differenza delle altre immagini sopraindicate, la raffigurazione della Santa Sofia aggiunge distintamente al tipo iconografico generale delle caratteristiche particolari, ovvero gli *epimanikia* e la tonsura, che lo caratterizzano e definiscono come Cristo Sacerdote. Gli *epimanikia* sono abbastanza rari nell'iconografia di Cristo anteriormente ai mosaici

mente all'XI secolo, ma che non ne siano sopravissute le testimonianze più antiche.

(¹⁵) Cf. Ch. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982 (Birmingham Byzantine Series, 1); J-M. SPIESER, *Liturgie et programmes iconographiques*, in *Travaux et Mémoires* 11 (1991), pp. 575-590. Interessante, però, che nel suo studio Walter non rievoca l'immagine di Cristo Sacerdote.

(¹⁶) Cf. E. LANNE, *La prière de la Grande Entrée dans la liturgie byzantine*, in *Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Roma 1967, pp. 303-312; R. F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Rome 1978 (*Orientalia Christiana Analecta*, 200), pp. 119-148.

(¹⁷) Sicuramente verso la metà dell'XI secolo la composizione iconografica si è caricata di nuove possibilità interpretative; e, in tal senso, la rappresentazione di Cristo Sacerdote poteva forse anche essere letta alla luce degli eventi dello scisma, come propone Lidov. In realtà, l'arcivescovo Leone di Ocrida è noto per aver preso parte attiva nella polemica, e la decorazione di Santa Sofia, sua sede episcopale, viene spesso interpretata come una risposta dell'arcivescovo ai suoi avversari.

di Kyiv. Secondo una fonte letteraria, la lettera di Pietro di Antiochia a Michele Cerulario (1054), essi erano già nell'uso liturgico nell'XI secolo⁽¹⁸⁾, ma non sappiamo con precisione quando ne iniziò la consuetudine e chi ne sia stato il promotore. Il fatto che la Theotokos nell'abside centrale abbia degli *epimanikia* con segni di croce ci permette di pensare che quelli che caratterizzano la figura di Cristo sono elementi propri dei paramenti sacri, e non un semplice disegno delle maniche⁽¹⁹⁾. Del resto, se pure gli *epimanikia* potessero essere trattati come mera decorazione del *chiton* all'antica di Cristo, l'altro elemento specifico, la tonsura, non lascia alcun dubbio d'interpretazione.

La tonsura (κουπά in greco), infatti, si distingue chiaramente dai capelli, nel mosaico, per il colore: i mosaicisti l'hanno eseguita con tessere di colore roseo, mentre i capelli sono realizzati nei toni del bruno. La tonsura, si sa, è il taglio rituale dei capelli in occasione del passaggio allo stato monastico o clericale, consuetudine attestata nell'impero bizantino almeno dal VII secolo⁽²⁰⁾. Con la cristianizzazione della Rus' la tonsura clericale vi è stata introdotta fra le altre usanze liturgiche desunte da Bisanzio. La tonsura – in paleoslavo *гуменье*, termine che indica la terra spianata e preparata – era il segno visibile che chiaramente individuava il clero agli occhi della popolazione, quale segno forte, e da tutti ben compreso, e diretto riferimento allo *status* ecclesiastico. Tornando al nostro specifico tema, i mosaici di Kyiv, noteremo in aggiunta che la tonsura appare anche in altre immagini del programma iconografico di Santa Sofia. Oltre che nell'immagine di Cristo Sacerdote, la troviamo nelle raffigurazioni dei diaconi, di un apostolo nella scena della Comunione degli Apostoli (a meno che non indichi calvizie, in questo caso), e nell'immagine di papa Clemente⁽²¹⁾.

⁽¹⁸⁾ Cf. *Acta et scripta* cit., p. 193 (= PG 120, col. 800C); cf. anche WALTER, *Art and Ritual* cit., pp. 20-21.

⁽¹⁹⁾ *Epimanikia* sugli avambracci di Cristo si vedono anche nella scena della Comunione degli Apostoli nella chiesa di S. Michele della Cupola d'Oro (1108), che si trovava alla distanza di circa 200 m dalla Santa Sofia e ne rifletteva, almeno in parte, il programma decorativo.

⁽²⁰⁾ Sofronio di Gerusalemme prescrive che la tonsura dei presbiteri dovesse essere di forma circolare, come quella dei diaconi, rievocando la corona di spine del Cristo: cf. H. LECLERCQ, *Tonsura*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XV/2, Paris 1953, pp. 2430-2447.

⁽²¹⁾ Ma sarebbe interessante dedicare uno studio specifico – che esula da quanto si può proporre in questa sede – alle immagini di personaggi tonsurati all'interno della decorazione pittorica della Santa Sofia kieviana.

Gli echi di usanze liturgiche ed ecclesiastiche inducono a riflettere sull'età e sul contesto storico in cui si colloca la creazione dell'immagine di Cristo Sacerdote: il mosaico che ci interessa, risalendo alla prima metà dell'XI secolo, è testimonianza della crescente forza politica del giovane Stato chiamato Rus' di Kyiv, e, forse ancor più, testimonia del graduale processo di cristianizzazione secondo orientamenti teorici (e pratici) bizantini. Questi due fattori sono, a nostro parere, di grande importanza per comprendere il significato dell'immagine e il suo ruolo nella decorazione della cattedrale.

Mentre nel mondo bizantino dell'XI secolo la Chiesa, *vis-à-vis* all'autorità dell'imperatore, aveva raggiunto una certa sicurezza e autonomia, e il clero diveniva sempre più potente⁽²²⁾, nella Rus' di Kyiv si era ben lontani dal raggiungere questi standard. Il Cristianesimo penetrava nella società gradualmente, con notevoli ostacoli e diffidenze da parte della popolazione. Le prime chiese – fra le quali la cattedrale di Santa Sofia –, con i loro splendidi e ricchi apparati decorativi, erano costruite dai principi, e dovevano affermare e consolidare l'autorità, la forza e la grandezza dei principi stessi e dello Stato; tale processo obbediva, del resto, a un'urgente necessità anche della nuova religione. In altre parole, la propagazione e affermazione della fede cristiana nella Rus' rappresentava un obiettivo di grande importanza non solo per il clero e le autorità religiose, ma anche per il potere politico e statale. La prima generazione di cristiani con ogni probabilità aveva bisogno di una concreta visualizzazione dei principali dogmi, ai fini dell'affermazione dell'autorità e della propagazione della nuova dottrina religiosa, e l'effetto della visione dei mosaici poteva essere, da questo punto di vista, di enorme portata, dato che la popolazione era in massima parte analfabeta.

Di conseguenza, l'immagine di Cristo Sacerdote di cui ci stiamo occupando, collocata in una posizione di rilievo e in un punto ben visibile della Santa Sofia, non poteva che rispondere a precise esigenze politiche e religiose della Rus' dell'XI secolo, con i suoi specifici orientamenti statali ed ecclesiali. La base orientale del tamburo, piena di luce, attirava certamente l'attenzione di tutti coloro che entravano nell'edificio: lì, in posizione centrale a sovrastare l'arco, si mostrava l'immagine di Cristo nell'aspetto familiare del sacerdote – Cristo «elevato sopra i cieli» (Hebr. 7, 26). Abbassando lo sguardo, nell'abside

(22) Cf. WALTER, *Art and Ritual* cit., p. 215.

centrale appariva un'altra immagine di Cristo, quella tradizionale della Comunione degli Apostoli, con il Cristo che celebra l'Eucaristia proprio come la celebrava il clero sull'altare. Questo legame fra l'immagine di Cristo celebrante l'Eucaristia con gli apostoli e l'immagine di Cristo abbigliato e rappresentato come sacerdote doveva avere un impatto teologico e catechetico molto forte. Il legame fra le due letture sacerdotali di Cristo era chiaro, mostrando in modo autoritativo la dignità e sacralità del clero, condizioni necessarie nelle terre «nuove».

Un'ipotesi di lettura per certi versi simile è stata, in effetti, formulata da Viktor Lazarev nello studio sui mosaici della Santa Sofia⁽²³⁾: lo studioso si chiedeva se nella presenza della nostra immagine nel sistema iconografico della cattedrale non si dovesse vedere la risposta a una qualche tendenza ereticale a sfondo anti-clericale apparsa nello Stato di recente cristianizzazione; in tal senso l'immagine doveva al contrario dimostrare, sottolineandolo, il «vero» significato del sacerdozio. L'ipotesi di Lazarev è senz'altro plausibile, ma è forse poco probabile che una tendenza ereticale determinata, capace di imprimere un segno rilevante nell'iconografia della cattedrale, non abbia lasciato al contempo traccia alcuna nelle cronache, nella letteratura omiletica o nei testi liturgici.

All'infuori della cattedrale kieviana, d'altra parte, non ci sono testimonianze per la rappresentazione del Cristo Sacerdote in altre chiese russe dell'XI secolo. Possiamo solo ipotizzare che una tale immagine fosse presente – per poi andare distrutta col tempo – già nella prima chiesa della Decima, costruita dagli artisti bizantini alla fine del X secolo e in rovina già nel XIII secolo, o nella chiesa principesca di S. Michele della Cupola d'Oro, costruita circa settant'anni dopo la cattedrale, che le assomigliava nel programma musivo absidale.

Resta, comunque, da considerare ai nostri fini un altro avvenimento che si colloca circa un secolo dopo l'esecuzione dell'immagine kieviana del Cristo Sacerdote, ovvero quel sinodo di Costantinopoli del 1156-1157 che, dedicato a problematiche liturgiche, rivolse particolare attenzione anche al significato del ministero sacerdotale di Cristo. Dai registi⁽²⁴⁾ apprendiamo che Costantino, metropolita della Rus' di Kyiv⁽²⁵⁾, pose il delicato problema della dimensione sacerdotale di

⁽²³⁾ Cf. V. LAZAREV, *Mozaiki Sofii Kievskoj*, Moskva 1960, pp. 31-32.

⁽²⁴⁾ V. GRUMEL, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, I/2 e I/3, Paris 1989, nr. 1038, in data 26 gennaio 1156 (= PG 140, col. 149C).

⁽²⁵⁾ GRUMEL, *Les registes* cit., nr. 1040; il regesto nomina Costantino come legittimo metropolita di Kyiv.

Cristo, chiedendosi, in altri termini, se il sacrificio di Cristo sul Calvario, rinnovato sull'altare, sia offerto solo al Padre o invece a tutte e tre le Persone della Trinità. Costantino era convinto dell'ortodossia della dottrina che vuole il sacrificio rivolto all'intera Trinità; oppositori, nella polemica, furono Michele di Tessalonica ed Eustazio di Durazzo. Il sinodo confermò, infine, la tesi ortodossa di Costantino, che di lì a poco fece ritorno a Kyiv.

Non abbiamo argomenti positivi per affermare l'esistenza di un legame diretto fra i quesiti posti da Costantino e la concreta situazione della Rus' di Kyiv – il metropolita, greco, era stato solo di recente nominato alla sede di Kyiv –, ma è senz'altro possibile che simili problematiche fossero sollevate nelle cerchie ecclesiastiche e culturali russe, e a Kyiv in particolare, dove del resto, come abbiamo visto, il programma iconografico della cattedrale con le composizioni di Cristo Sacerdote e della Comunione degli Apostoli esibiva chiaramente ed esaltava la dimensione sacerdotale di Cristo.

Riassumendo con altre parole: l'iconografia del Cristo Sacerdote è comparsa in un periodo di mutamenti, in ambito sia teologico sia iconografico, segnato dall'introduzione di temi d'ascendenza prettamente liturgica nell'elaborazione dottrinale e nelle sue rielaborazioni visive. A Kyiv, d'altra parte, a ciò si aggiungevano problematiche storiche ed ecclesiali specifiche del tempo, cioè lo sviluppo dello Stato kieviano e il suo processo di cristianizzazione. Benché la scelta dei soggetti fosse regolamentata da norme iconografiche di matrice bizantina, la decorazione della Santa Sofia di Kyiv presenta tuttavia delle peculiarità che evidenziano una prevalenza di interessi ideologici e religiosi propri dei committenti. Conoscere bene lo schema iconografico di base e adattarlo in modo originale alle esigenze del tempo, del luogo e della committenza era peraltro il compito specifico dell'artista, nella decorazione di edifici ideologicamente connotati come istituzionali.

Stando così le cose, un'ultima provocazione, alla quale non intendo rispondere qui, anche per mancanza di tempo, può essere la seguente: quando, perché e per iniziativa di chi il tondo musivo con il Cristo Sacerdote è stato ricoperto e affrescato con l'Emmanuele? Quest'ultima tipologia iconografica, l'Emmanuele, appare chiaramente già nell'XI secolo, e ricopre il sottarco orientale o lo spazio sottostante la cupola, come accade a Kyiv: allora, cosa era cambiato o avvenuto al ritorno del metropolita Costantino a Kyiv? Oppure, al contrario: fu forse la problematica posta dal metropolita al sinodo costantinopolitano ad essere originata dalla già avvenuta variazione tipologica dell'iconografia di

Cristo all'interno della cattedrale kieviana? Ma qui veniamo a toccare un terreno diverso da quello in cui intendevamo muoverci.

Per finire, converrà ricordare che l'iconografia di Cristo Sacerdote non ha avuto una diffusione considerevole. Al contrario, l'immagine ricompare solo nel 1164 a Nerezi, presso Skopje, nella cupola sud-occidentale, e nel 1199 a Nerediza, vicino Novgorod, nell'abside, in prossimità del *thronos* del vescovo. La questione della definitiva scomparsa di quest'iconografia rimane ancora aperta; ma può essere certamente collegata con l'introduzione della nuova iconografia di Cristo Sommo Sacerdote nell'aspetto iconografico tradizionale, con i paramenti episcopali.

Pontificio Istituto Orientale, Roma
e Università Cattolica Ucraina, L'viv

OXSANA LUKA

L'EDITTO CONCILIARE EMESSO NEL 1166 DA MANUELE I COMNENO PER DIRIMERE LA CONTROVERSIA DEL *PATER MAIOR*

In questo mio contributo intendo parlare dell'editto emanato da Manuele I Comneno a conclusione della disputa dottrinale sorta alla fine del XII secolo a proposito della retta esegesi del versetto 28 del capitolo quattordicesimo del vangelo di Giovanni: «il Padre è più grande di me». Si trattò sicuramente della controversia teologica più aspra tra quelle che si svilupparono nel XII secolo. Ugo Eteriano, protagonista e testimone del dibattito, la definisce uno: «scandalum inutile et supervacuum»⁽¹⁾. È però un evento che permette di capire il carattere di Manuele I e di comprendere le relazioni politiche e ideologiche tra Bisanzio e l'Occidente durante il suo regno⁽²⁾. Cercherò quindi di intro-

(1) Per la lettera di Ugo a Pietro di Vienna e l'analisi dei suoi opuscoli cf. A. DONDAINE, *Hugues Étérien et le concile de Constantinople de 1166*, in *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), pp. 473-488 e id., *Hugues Étérien et Léon Toscan*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1952), pp. 67-140: 82-93 e 123-124. Su Pietro di Vienna si veda anche H. FICHTEAU, «*Magister Petrus von Wien*». *Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1975, I, pp. 218-38. La citazione, tratta dal secondo opuscolo è ripresa da P. CLASSEN, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, in *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), pp. 339-368: 365. Si veda anche: H. BAYER, *Fingierte häretische Briefe – und Propagandaliteratur der Stauferzeit. Die Briefwechsel zwischen Hugo von Honau, Peter von Wien und Hugo Etherianus – Metamorphosis Goliae – Epistulae Adelmanns an Berengar – Briefe Thomas Becketts an Konrad von Wittelsbach – Raptor mei pilei*, in *Sacris Erudiri* 36 (1996), pp. 161-232. Recente, anche se da usare con cautela [cf. A. RIGO, in *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), pp. 662-668], è *Hugh Eteriano, Contra Patarenos*, Edited and Translated with a Commentary by J. HAMILTON, With a Description of the Manuscript by S. HAMILTON and an Historical Introduction by B. HAMILTON, Leiden-Boston 2004 (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 55).

(2) Una ricostruzione dettagliata della controversia teologica si ritrova in J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et Commentaire*, in *Travaux*

durre l'argomento di studio fornendo alcune notizie utili per capire il contesto in cui il nostro editto fu emesso.

Sia Giovanni Cinnamo⁽³⁾ che Ugo Eteriano concordano nel far ricadere sull'ambasciatore bizantino Demetrio di Lampe⁽⁴⁾ la responsabilità della controversia. Questo diplomatico bizantino, molto interessato alla teologia, durante i suoi viaggi in Italia e in Germania aveva avuto modo di discutere con alcuni teologi latini e in particolare con Pietro di Vienna al quale aveva riferito che, secondo la dottrina ufficiale della Chiesa greca, il Padre non era più grande del Figlio nella sua umanità. Ritornato a Costantinopoli Demetrio iniziò a diffondere questo nuovo punto di divergenza di dottrina tra le due Chiese che pensava di aver scoperto (la latina, a suo parere, professava un'inferiorità di Cristo basata sulla sua umanità, mentre la greca la rifiutava). Anche l'imperatore Manuele venne informato da Demetrio, ma rispose di trovare legittima la posizione latina. A questo punto Demetrio rincarò la dose e decise di scrivere un opuscolo che, a quanto ci riferisce Cinnamo, impressionò assai negativamente l'imperatore.

La disputa, quindi, si estese prima alla corte imperiale e poi nella città e fornì alimento al sentimento antilatino già favorito dalla politica unionista di Manuele e dalla sua predilezione per la moda occidentale. Seguendo il racconto di Ugo Eteriano veniamo a sapere che l'imperatore organizzò una sorta di *certamen* teologico a palazzo. Lo stesso Ugo venne invitato per esporre la posizione teologica della Chiesa romana. Tre filosofi di corte contestarono le opinioni di Ugo, ma l'imperatore da parte sua disse che le trovava eccellenti. Qualche giorno più tardi le discussioni ripresero e l'imperatore cercò di mediare tra la parte a lui fedele, rappresentata dal patriarca Luca Crisoberge e da un piccolo numero di vescovi, e gli oppositori, vale a dire il resto dell'episcopato, i monaci e i laici⁽⁵⁾.

et Mémoires 2 (1967), pp. 1-576: 216-226. Si veda anche J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, pp. 152-153.

(³) Johannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Iohanne et Alexio Comnenis gestarum* recensuit A. MEINEKE, Bonn 1836, libro VI, cap. 2, pp. 251-257. Traduzioni del testo di Cinnamo: Johannes Cinnamus, *Chronique*, Traduit par J. ROSENBLUM, Paris 1972; Johannes Cinnamus, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, Translated by Ch. M. BRAND, New York 1976.

(⁴) V. LAURENT, art. *Démétrius de Lampè*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Écclesiastique*, XIV, Paris 1960, coll. 210-211.

(⁵) La prosopografia di alcuni dei laici partecipanti alla sinodo è stata studiata da L. STIERNON, *Notes de titulature et de prosopographie byzantines*. Theo-

Resosi conto della situazione, Manuele volle affrettare gli eventi e giungere a una soluzione. Il 2 marzo successivo si tenne una riunione sinodale con il dovere di pronunciarsi sulla corretta esegesi del versetto giovanneo in questione. Il versetto: «il Padre è più grande di me» aveva infatti suscitato problemi ermeneutici anche nell'antichità cristiana, opponendo ortodossi ad ariani. Nel XII secolo si trattava ovviamente di una divisione tra teologi entrambi legati alla Chiesa ufficiale. La maggioranza era d'accordo su un punto: il Cristo non poteva parlare della sua natura umana come tale: essa, in virtù dell'unione ipostatica, partecipa della potenza del Verbo e riceve la stessa adorazione, è *ὁμόθεος* o ancora è uguale al Padre nella gloria. A partire da questo punto però le opinioni si differenziavano. Alcuni riportavano l'affermazione all'ordine trinitario, senza considerare l'incarnazione: il Figlio, nato dal Padre e dunque causato da lui, deve essere in qualche modo minore di lui. Altri invece intendevano l'espressione del Figlio nel senso che egli ha accettato l'umiliazione, la *kénosis* dell'incarnazione, cosa che non ha fatto invece il Padre. Altri ancora dicevano che Cristo in questo versetto parla semplicemente in nome dell'umanità che rappresenta. Un'altra fazione, che risolleverà la disputa nel 1170 (condanna di Costantino di Corfù e di Irenico), sostenne che l'inferiorità riguardava la natura umana del Cristo considerata, chimericamente, come separata dal Verbo, come una pura operazione dello spirito, al di là di ogni realtà storica.

Il partito di Manuele, al contrario, vide nell'attaccamento esclusivo all'una o all'altra di queste esegesi un pericolo di monofisismo o di docetismo. Per gli amici dell'imperatore insomma il Cristo è inferiore al Padre per la sua natura umana concreta. A tale visione ufficiale gli avversari replicavano che non si teneva conto delle conseguenze dell'unione ipostatica.

Queste furono le opinioni esposte nella sinodo del 2 marzo, Manuele riunì i vescovi e l'élite dei diaconi (GRUMEL, *Régestes*, nr. 1059)⁽⁶⁾ e l'imperatore raccolse le loro opinioni e li obbligò, seduta

dora Comnene et Andronic Lapardas, sebastes, in *Revue des études byzantines* 24 (1966), pp. 89-96.

(6) V. GRUMEL, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. II et III: *Les régestes de 715 à 1206*, Deuxième édition revue et corrigée par J. DARROUZÈS, Paris 1989 (Le patriarcat Byzantin. Recherches de Diplomatie d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques publiées par l'Institut Français d'Études Byzantines, Series I) [d'ora in poi: GRUMEL, *Régestes*].

stante, a rivedere le loro posizioni. Si giunse così alla dichiarazione centrale del 1166: «Il Cristo ha voluto parlare della sua natura creata e concreta, seguendo la quale Egli ha, tra l'altro, sofferto» (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότητα καθ' ἣν καὶ πέπονθε). Il 6 marzo l'imperatore emise e firmò un *semeioma* seguito dalle firme dei vescovi che ratificavano così le precedenti dichiarazioni. La dichiarazione proclamava l'uguaglianza delle due nature nella gloria senza pregiudicare l'integrità costitutiva delle due nature. Facendo così Manuele riconosceva il punto di vista dei suoi avversari e contemporaneamente riaffermava le premesse contenute nella sua tesi. La dichiarazione costituì il quarto articolo del Synodikon (GRUMEL, *Régestes*, nr. 1060)⁽⁷⁾. La domenica dell'ortodossia cadeva infatti una settimana più tardi, il 13 marzo. Vennero quindi messi a punto quattro articoli e fu inserita un'aggiunta nel testo della professione episcopale da emettere in occasione dell'ordinazione (GRUMEL, *Régestes*, nr. 1061), uso mantenuto anche in seguito come ci mostrano due tardi esempi tratti dal registro patriarcale del XIV secolo (MM II, p. 112 Professione del patriarca Antonio/1389 e MM II, p. 293 = DARROUZÈS, *Régestes*, nr. 2844⁽⁸⁾; Professione del patriarca Callisto II Xanthopulos/1397 = DARROUZÈS, *Régestes*, nr. 3052).

L'imperatore era quindi riuscito a guidare la sinodo secondo la propria volontà in un modo che però non gli venne mai perdonato. Ci vollero infatti dei mesi per scoraggiare le defezioni e per costringere gli insubordinati alla clandestinità (GRUMEL, *Régestes*, nrr. 1062-1067; 1070, 1073, 1075-1077). Non appena infatti la tesi fu approvata l'opposizione preparò un *pamphlet*, favorevole alla tesi della natura «teorica», in cui l'autore confutava il pensiero di molte delle autorità citate nel florilegio sinodale. Il fatto venne condannato sotto forma di un quinto articolo (GRUMEL, *Régestes*, nr. 1067 del 6 aprile) che venne poi aggiunto nell'editto di Manuele. All'inizio del mese di aprile Manuele fece infatti preparare il documento di cui noi ci stiamo occupando e gli dette forza di legge emanandolo come editto e facendolo scolpire su lastre di marmo del Proconneso che furono affisse nel nartece di Santa Sofia, portando così al colmo lo scandalo dei contemporanei come ci dice senza troppi

⁽⁷⁾ GOUILLARD, *Le Synodikon* cit., pp. 74-80 e 216-223.

⁽⁸⁾ F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, I-VI, Vindobonae 1860-1890 (d'ora in poi: MM); J. DARROUZÈS, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I: *Les actes des Patriarches*, fasc. VI: *Les regestes de 1377 à 1410*, Paris 1979 (d'ora in poi: DARROUZÈS, *Régestes*).

riguardi Niceta Coniata (*De Manuele VII*)⁽⁹⁾. Lo stesso Cinnamo⁽¹⁰⁾, in genere ammiratore di Manuele, non nasconde nessuno degli espedienti con cui l'imperatore riuscì a imporre la sua volontà alla sinodo.

Le lastre di marmo, che nell'insieme formavano un rettangolo di circa 4,10 m di altezza e di circa 4,60 di larghezza, furono rimosse nel 1567 e reimpiegate per il mausoleo del sultano Solimano I. Furono ritrovate rifilate al margine nel 1959, nel 1963 è stato editato il testo da Cyril Mango, che ha pubblicato anche le fotografie delle lastre⁽¹¹⁾.

Il testo dell'editto era già comunque noto alla ricerca tramite l'edizione di Angelo Mai⁽¹²⁾, sulla base del manoscritto Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 1176⁽¹³⁾, manoscritto coevo contenente tutti gli atti della sinodo comprese le firme autografe del patriarca e dei vescovi intervenuti all'assise. Un'altra edizione del testo fu fornita da Zachariä von Lingenthal sulla base del codice Paris, Bibl. Nat., Suppl. gr. 131⁽¹⁴⁾, del XVI secolo⁽¹⁵⁾. L'edizione di Mango, basata sul testo dell'epigrafe, non impiega i criteri dell'edizione diplomatica e riporta in apparato le varianti del testo rispetto alle due edizioni a stampa appena citate, usate anche per integrare le parti in cui l'epigrafe risulta danneggiata. Manca però la collazione diretta dei codici citati.

Quattro anni dopo il lavoro di Mango uscì, nel 1967, un'edizione di tutti gli atti sinodali a cura del prof. Sakkos dell'Università di Tessalonica. Quest'edizione si basa su un numero più ampio di codici ma, stranamente non a conoscenza del lavoro di Mango, ha ignorato il

⁽⁹⁾ Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, I: (libri I-VIII), introduzione di A. KAZHDAN, testo critico e commento a cura di R. MAISANO, traduzione a cura di A. PONTANI, Verona 1994, pp. 482-487.

⁽¹⁰⁾ Cinnamus, *Epitome* cit., libro VI, cap. 2, p. 257.

⁽¹¹⁾ C. MANGO, *The Conciliar Edict of 1166*, in *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963), pp. 317-330. Si tratta delle immagini qui riprodotte (tavv. 1-4).

⁽¹²⁾ *Scriptorum veterum nova collectio*, IV, Romae 1831, pp. 1 ss. = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I-CLXI, accurante J. P. MIGNE, Parisiis 1857-1866 (d'ora in poi: PG), vol. 140, coll. 201ss. come parte del *Thesaurus Orthodoxiae* di Niceta Coniata.

⁽¹³⁾ Per il manoscritto, non ancora catalogato, si vedano le indicazioni bibliografiche contenute in P. CANART - V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970 (Studi e testi, 261), p. 550.

⁽¹⁴⁾ H. OMONT, *Inventaire Sommaire des manuscrits du Supplément Grec*, Paris 1888, p. 220.

⁽¹⁵⁾ *Jus Graecoromanum*, I-VII, ed. K. E. ZACHARIA VON LINGENTHAL, Lipsiae 1856-1884, III, pp. 485ss.

testo dell'epigrafe. Tra i numerosi testimoni manoscritti del testo vengono impiegati nell'edizione del testo di Sakkos⁽¹⁶⁾ il codice Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 1176, già usato da Mai e che a mio parere costituisce l'originale della sinodo⁽¹⁷⁾ del

(¹⁶) SI. N. SAKKOS, *Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν*, B: *Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα*, Thessalonike 1968 [già pubblicato l'anno precedente nel periodico *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 10 (1967), pp. 95-184]. Alle pagine 107-109 dell'edizione citata viene fornita una descrizione sommaria dei codici impiegati.

(¹⁷) Spiegherò con maggiore precisione la mia opinione al riguardo nella prefazione della mia edizione. La valutazione del valore testuale del manoscritto Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 1176 ha condotto infatti spesso a conclusioni divergenti gli studiosi che se ne sono occupati, anche se non per il testo dell'editto bensì per le liste episcopali contenute a conclusione delle diverse sessioni della sinodo: cf. GRUMEL (nuova ed. DARROUZÈS), *Régestes*, nr. 1075 (Ekthesis del 1166). Secondo Darrouzès il Vat. gr. 1176 è il libro originale dell'Ekthesis [ma non così riteneva V. LAURENT, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale*, in *Revue des études byzantines* 6 (1948), pp. 5-26: 23-24. Laurent parlava infatti di copia imitativa senza chiarirne però il valore diplomatico di «originale», che comunque la sua lettura postula], mentre il codice Athos, Moné Vatoped., 280, sarebbe una «copia originale» (la lista delle firme è infatti preceduta al f. 174v del Vatopedino dalla seguente nota: Αἱ ὑπογραφαί. Αἱ πρωτότυποι δὲ ἦσαν ἐν τῷ βιβλίῳ ἀφ' οὗ μετεγράφη ἡ δέλτος, ὡς ἐν αὐτῇ ἐδηλοῦτο, ἐξ ἧς τὰ πάντα αὐθις μεταγέγραπται anche se ha undici sottoscrizioni meno del Vat. gr. 1176 e due diverse in più. Questa differenza non è il risultato di un errore del copista, ma abbiamo con queste varianti la chiara attestazione di più originali e di più prototipi che si differenziano per le firme apposte su ciascun esemplare durante le differenti sedute della sinodo dai metropolitani presenti: cf. J. DARROUZÈS, *Listes synodales et Notitiae*, in *Revue des études byzantines* 28 (1970), pp. 56-96: 68-69. Dal momento che la firma imperiale non viene mai apposta né menzionata in questi esemplari, l'operazione appare come puramente ecclesiastica: l'imperatore firmerebbe cioè a parte e in un secondo momento (cf. *Regestes*, nr. 1080 = Mosca, Museo Storico, Synod. gr. 393, ff. 33-34 con la sola firma imperiale: cf. ARCHIMANDRIT VLADIMIR, *Sistematicheskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, I, Moskva 1894, pp. 591-593). Un esempio interessante di questa procedura, secondo la quale i metropolitani dovevano controllare che i suffraganei apponessero la loro firma, Darrouzès lo individua in un precedente di epoca nicena pubblicato da N. OIKONOMIDES, *Cinq actes inédits du patriarche Michel Autoreianos*, in *Revue des études byzantines* 25 (1967), pp. 113-145: 124. A p. 124, ll. 59-64 leggiamo: Τετύπωνται δὲ καὶ τοὺς ὁποῦδήποτε ὄντας τῶν μητροπολιτῶν τε καὶ ἀρχιεπισκόπων, διὰ τὸ μὴ ἐνταῦθα παρεῖναι νῦν, ὑπογράψαι ἐν τῷ παρόντι τόμῳ, ἀλλὰ καὶ τοὺς θεοφιλεστάτους πατριαρχικοὺς ἀρχοντας. Μελήσει μέντοι τοῖς συνέδροις ἡμῶν, τοῖς τῆς μεγάλης συνόδου καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοὺς θεοφιλεστάτους ἐπισκόπους παρασκευάσαι ποιῆσαι κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπίκρισιν. Nel Vat. gr. 1176 un particolare significato assume la presenza di una miniatura raffigu-

XII secolo⁽¹⁸⁾, l'Athos, Moné Vatoped., 280 del XII secolo e l'Athos, Moné Vatoped., 229 del XIII secolo⁽¹⁹⁾, i manoscritti Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 680 del XIII secolo⁽²⁰⁾, Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Reg. gr. 67 del 1562⁽²¹⁾, e Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Ott. gr. 309 del XVI secolo⁽²²⁾. Oltre ai codici qui citati se ne possono individuare ancora altri, per lo più di epoca tarda. Si può quindi a buon titolo affermare che il testo dell'editto non ha ancora ricevuto un'edizione critica e diplomatica nel vero senso della parola. Le mie osservazioni hanno infatti l'intento di indicare la necessità di un'edizione critica e diplomatica dell'editto e degli atti della sinodo del 1166, edizione che sto curando e che mi propongo di completare prossimamente.

rante l'imperatore e la consorte Maria di Antiochia a riprova di una sua committenza ufficiale. Laurent nel luogo sopra citato (*Titre cit.*, p. 23 n. 3) dice invece che la copia contenuta nel Vat. gr. 1176 era destinata a una chiesa di provincia oppure a un personaggio di alto rango. Cf. I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, pp. 208-210 e pl. 155-157; si veda anche A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936 (rist. 1972), p. 22 n. 2.

⁽¹⁸⁾ Il codice di Vatopedi contiene la parte del testo omessa nel Vat. gr. 1176 (cioè gli atti della sinodo del 1170 con la condanna di Irenico e di Costantino di Corfù pubblicati da L. Petit). Il Vat. gr. 1176 non è però un manoscritto mutilo, come erroneamente afferma L. PETIT, *Documents inédits sur le concile de 1166*, in *Vizantijskij Vremennik* 11 (1904), pp. 465-493.

⁽¹⁹⁾ Per i due manoscritti athoniti si veda: S. EUSTRATIADIS – ARCADIOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge 1924 (Harvard Theological Studies, 11), pp. 49-50 e 60. In un mio recente soggiorno di studio nella biblioteca del monastero di Vatopedi ho potuto studiare e descrivere dal punto di vista codicologico e paleografico i due testimoni qui citati e giungere pertanto a confermare l'interpretazione di Darrouzès sopra espressa, anche se con altre motivazioni sia diplomatistiche sia paleografiche e codicologiche. Nella mia edizione (cf. *supra*) riporterò la descrizione dei due testimoni in oggetto, non ancora contemplati nel moderno catalogo in preparazione a cura di Erich Lamberz (cf. E. LAMBERZ, *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, I: Codices 1-102, Thessalonike 2006 (Κατάλογοι Ἑλληνικῶν χειρογράφων Ἀγίου Ὁρους, 2).

⁽²⁰⁾ R. DEVREESSE, *Codices Vaticani graeci*, III: Codices 604-866, Città del Vaticano 1950, pp. 139-143.

⁽²¹⁾ H. STEVENSON, *Codices manuscripti graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II*, Romae 1898, pp. 56-57.

⁽²²⁾ E. FERON – F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1893, pp. 164-166.

* * *

Passiamo adesso all'analisi del documento nella sua struttura diplomatica. Prima di tutto occorre osservare che la scelta della forma documentaria dell'editto appare come un recupero di una tipologia ormai da molto tempo caduta in disuso. Uno spoglio dei *Regesten* da Giustino II fino a Manuele Comneno mostra infatti come l'editto sia stato poco impiegato in generale dagli imperatori bizantini e soprattutto evidenzia un numero limitato di testimonianze per noi oggi verificabili; soltanto sei esempi⁽²³⁾ comprendendo anche il nostro atto, l'unico ad esserci trasmesso in copia epigrafica. Per il resto possediamo solo menzioni in fonti indirette, che necessitano ovviamente di una verifica attenta caso per caso. Ad esempio, dopo la menzione di un editto di Michele VI Bringa del 1056 (*Regesten*, nr. 931f) nella vita di Giorgio Aghiorita⁽²⁴⁾, si citano altri due editti emessi verosimilmente da Alessio I Comneno rispettivamente nel 1096 e nel 1098 e menzionati nella *Vita Hierosolimitana* del vescovo Baldrico di Dol (*Regesten*, nrr. 1184 e 1210)⁽²⁵⁾ ed in entrambi i casi sembra che l'autore latino usi la parola *edictum* per indicare genericamente una missiva imperiale e non in senso proprio. Il nostro elenco deve essere quindi ulteriormente ridotto, almeno per quanto riguarda le semplici menzioni di editti in fonti indirette. L'operazione di recupero compiuta da Manuele assume quindi un sapore che

(23) F. DOLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches, von 565-1453*, 5 Teile, München-Berlin 1924-1965 (Teil 1/2: zweite Auflage neu bearbeitet von A. MÜLLER unter verantwortlicher Mitarbeit von A. BEIHAMMER, München 2003; Teil 2 und 3: zweite erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von P. WIRTH, München 1995 und 1977) [d'ora in poi: *Regesten*]. Giustino II: *Regesten*, nrr. 4 e 12; Costantino IV: *Regesten*, nr. 245; Basilio I: *Regesten*, nr. 484; Costantino VII: *Regesten*, nr. 673; Romano II: *Regesten*, nr. 690.

(24) Non si tratta infatti di un editto in senso diplomatico (anche se la traduzione di Peteers recita *edictum*) come fa notare B. MARTIN HISARD, *La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements*, in *Revue des études byzantines* 64-65 (2006-2007), pp. 5-204: 66 n. 667 dove la parola georgiana *Brdzanebaj* (l. 23) tradotta da Peteers con *edictum* e ricondotta a tale tipologia documentaria dai *Regesten* (prima edizione) viene indicata come equivalente del greco κέλευσις. La nuova edizione dei *Regesten* definisce l'atto πρόσταγμα.

(25) Cf. *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. MIGNE, Lutetiae Parisiorum 1844-1864, vol. 166, col. 1071 e col. 1119c = *Recueil des historiens des croisades, Historiens Occidentaux*, IV, Paris 1879, col. 18 C/D e col. 72F.

potremmo definire antiquario e presuppone un'accurata disamina della tradizione legislativa precedente.

Per i secoli precedenti, sempre dipendendo dai *Regesten*, incontriamo solo quattro esempi di editti. Il primo (*Regesten*, nr. 484), tradito solo in lingua latina, risale al 28 febbraio dell'anno 870 ed è inserito negli Atti del concilio Costantinopolitano IV, ma non si presenta nella forma dell'editto e non contiene l'autodefinizione interna consueta⁽²⁶⁾. La definizione di editto per questo documento, nel senso diplomatico appropriato, appare pertanto almeno dubbia. Altri due esempi sono invece da attribuire all'imperatore Costantino VII e risalgono il primo all'anno 959, mentre il secondo è di dubbia datazione. Il primo documento⁽²⁷⁾ regola le modalità e le condizioni per il recupero dei beni militari alienati da parte degli aventi diritto. Anche in questo documento non appare l'autodefinizione interna di editto, ma viene desunta dalle rubriche premesse ai manoscritti che ne trasmettono il testo⁽²⁸⁾. L'altro documento di dubbia datazione riguarda sempre questioni relative all'amministrazione dei beni militari degli stratioti. In questo caso troviamo l'autodefinizione interna di editto (p. 125, l. 136 ἐν τῷ παρόντι ἐδίκτω)⁽²⁹⁾, ma ugualmente il testo è stato troppo tagliato e modificato dalla tradizione manoscritta per potervi praticare una critica diplomatica sicura. In tutti questi casi, comunque, fatta salva la cautela necessaria nel valutarne la tipologia diplomatica allo stato attuale della

(26) J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (...), XVI, coll. 186A-188D. Cf. D. STIERNON, *Constantinople IV*, Paris 1967 (*Histoire des conciles oecuméniques*, 5), p. 153.

(27) *Regesten*, nr. 670a (690 nella precedente redazione).

(28) Cf. N. SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Introduction-Édition-Commentaires*. Édition posthume et index établis par P. GOUNARIDIS, Athènes 1994, pp. 142-150. Per i manoscritti che trasmettono questo testo, oltre all'introduzione contenuta nel lavoro di Svoronos citato si veda: L. BURGMANN – M. Th. FÖGEN – A. SCHMINK – D. SIMON, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts*, Teil I: *Handschriften des weltlichen Rechts* (Nr. 1-327), Frankfurt a.M. 1995, p. 428 (*Forschungen zur byzantinische Rechtsgeschichte*, 20). Una traduzione in lingua inglese del documento è contenuta in E. McGEER, *The Land Legislation of the Macedonian Emperors. Translation and Commentary*, Toronto 2000 (*Medieval Sources in Translation*, 38), pp. 82ss.

(29) SVORONOS, *Novelles* cit., pp. 118-126. Per la tradizione manoscritta si veda BURGMANN – FÖGEN – SCHMINK – SIMON, *Repertorium* cit., I, p. 427. Una traduzione in lingua inglese del documento è contenuta in McGEER, *Land Legislation* cit., pp. 68ss.

traditio, si tratta di editti non aventi un oggetto di natura dogmatica o teologica. L'editto venne però utilizzato al fine di sancire, con valore di legge, decisioni dogmatiche nel periodo tardo antico e ne troviamo numerose attestazioni⁽³⁰⁾ in occasione di importanti decisioni sotto Giustiniano I e i suoi immediati predecessori. Ricordiamo qui tra i più rilevanti l'*Henotikon* dell'imperatore Zenone oppure l'editto sulla retta fede contro i Tre capitoli emesso da Giustiniano I nel 551⁽³¹⁾. Altrettanto significativi, sia per la nostra indagine che per illustrare la politica religiosa di Giustiniano⁽³²⁾, sono i testi pubblicati da Schwarz⁽³³⁾.

L'operato dei giurisperiti e della cancelleria imperiale di Manuele I si è quindi sicuramente posto coscientemente in collegamento con la tradizione precedente ormai caduta in desuetudine.

Normalmente, nei secoli successivi, le decisioni di un concilio veni-

⁽³⁰⁾ Per praticità elenchiamo qui gli editti di contenuto dogmatico secondo i numeri di T. C. LOUNGHIS – B. BLYSIDOU – St. LAMPAKES, *Regesten des oströmischen Reiches 476 bis 565*, Nicosia 2005 (Zyprisches Forschungszentrum. Quellen und Studien zur Geschichte Zyperns, 52). Lo strumento citato non è immune da difetti come ben fa notare J. SIGNES CODONER nella sua recensione in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 58 (2008), pp. 247-249. I dati relativi ai documenti qui citati sono stati pertanto accuratamente verificati. Gli editti, per lo più di contenuto teologico emanati in questi secoli, secondo il citato repertorio, sono i seguenti: Zenone I: nr. 100 (anno 482), *Henotikon* di Zenone; Giustino I: nr. 412 (anno 519); nr. 442 (anno 522?); Giustiniano: nr. 514 (anno 527/528); nr. 1195 (anno 539); nr. 1263 (anno 542, febbraio), editto contro Origene; nr. 1295 (anno 544, 23 marzo); nr. 1296 (anno 544, 4 aprile), Professione di fede ortodossa; nr. 1364 (anno 551, 1 aprile/14 agosto), editto sulla retta fede; nr. 1429 (anno 559, marzo 15), sulla modalità della remissione dei peccati; nr. 1446 (anno 562, dicembre), editto sulle due nature di Cristo; nr. 1452 (anno 565), editto contro gli Aftartodoceti.

⁽³¹⁾ Cf. LOUNGHIS (ET AL.), *Regesten*, nr. 1364. Per l'edizione del testo si veda M. AMELOTTI – L. MIGLIARDI ZINGALE, *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano 1977 (Legum Iustiniani imperatoris Vocabularium. Subsidia, 1), pp. 140-148.

⁽³²⁾ Si veda al proposito M. AMELOTTI, *Giustiniano tra teologia e diritto*, in *L'imperatore Giustiniano, storia e mito. Giornate di studio a Ravenna 14-16 ottobre 1976*, a cura di G. ARCHI, Milano 1978, pp. 133-160. Per una presentazione dell'età giustiniana e della concezione del potere in questo periodo rimangono ancora valide le pagine di B. RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, I, Berlin 1960; II, cur. C. CAPIZZI, Berlino 1995; si veda in particolare la sezione *Reichsidee und Kaiserkritik*, *ibid.*, I, pp. 122-244.

⁽³³⁾ E. SCHWARZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, seconda edizione a cura di M. AMELOTTI, R. ALBERTELLI e L. MIGLIARDI, Milano 1973 (Legum Iustiniani imperatoris Vocabularium. Subsidia, 2).

vano infatti proclamate tramite un *horos* oppure con la ratifica di un *tomos*. L'unico esempio diverso a noi noto è l'editto con cui Costantino IV nel 681 proclamò con forza di legge le decisioni del concilio Costantinopolitano III (*Regesten*, nr. 245). Manuele si riferì sicuramente a quest'esempio per la preparazione dell'editto in questione; una conferma si ritrova, oltre che in molti punti del testo, nel fatto che anche l'editto di Costantino IV era stato affisso nel nartece di Santa Sofia, dove forse era ancora visibile ai tempi di Manuele. Nell'edizione di Riedinger⁽³⁴⁾ vediamo infatti che i manoscritti che riportano il testo greco dell'editto premettono la seguente nota, riportata dall'editore in carattere corsivo: ἰδικτον τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως Κωνσταντίνου ἀνατεθὲν ἐν τῷ τρίτῳ νάρθηκι τῆς ἀγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας πλησίον τῆς καλουμένης Δικυμβάλου⁽³⁵⁾ (corrispondente a un'aggiunta del *chartophylax* della Grande Chiesa Agatone).

Il valore simbolico della pubblicazione degli editti imperiali nella Grande Chiesa è stato ben illustrato in un importante contributo di Denis Feissel: come il foro a Roma era rappresentativo per la promulgazione delle leggi imperiali così per l'imperatore θεοκυβέρνητος la pubblicazione di un editto a Santa Sofia assumeva il medesimo valore di propaganda e d'informazione⁽³⁶⁾. Un atto esposto in questo modo nella chiesa patriarcale e imperiale oltrepassava infatti i limiti della capitale: il nostro editto è infatti rivolto πᾶσι τοῖς τῶν ὑπὸ τὴν τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐξουσίαν χωρῶν, ἡπειρωτικῶν τε καὶ θαλαττίων, οἰκήτορσιν cioè *urbi et orbi*.

Dopo l'editto del *Pater maior* non abbiamo nessun altro esempio di

(³⁴) R. RIEDINGER, *Acta conciliorum oecumenicorum*, Series secunda, volumen secundum: *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, Pars 1-2, Berlin 1990, 1992, p. 832, l. 2.

(³⁵) Il nome di questa strada di Costantinopoli non è noto attraverso i repertori. Da una ricerca con il *TLG* ho potuto verificare che è attestato, per l'età bizantina, soltanto nella *Vita et miracula Sanctae Photinae*, cf. F. HALKIN, *Hagiographica graeca inedita decem*, Turnhout 1989 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 21), p. 122 dove lo stesso editore in nota dice: «rue inconnue». Dalla vita si deduce però che si trattava di una via a nord-ovest di Santa Sofia non distante dalla Calkoplateia, cf. anche A. M. TALBOT – A. KAZHDAN, *The Byzantine Cult of St. Photine*, in *Byzantinische Forschungen* 20 (1994), pp. 103-112: 109.

(³⁶) D. FEISSEL, *Épigraphie et Constitutions impériales: aspects de la publication du droit à Byzance*, in *Epigrafia Medievale Greca e Latina. Ideologia e Funzione. Atti del seminario di Erice (12-18 settembre 1991)*, a cura di G. CAVALLO e C. MANGO, Spoleto 1995 (Biblioteca del «Centro Italiano per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria», 11), pp. 67-98: 67-69.

editi pubblicati con affissione in Santa Sofia. Anche la pratica, documentata in alcune diocesi in età paleologa, di far copie marmoree di documenti imperiali e patriarcali attestanti privilegi concessi rimanda infatti a un'altra funzione del documento scritto⁽³⁷⁾.

Dal punto di vista diplomatico occorre ricordare che l'esemplare epigrafico non è mai un originale, ma una copia da esso derivata tramite degli intermediari manoscritti più o meno numerosi a seconda della complessità del processo di diffusione. Anche per questo quindi si comprende la necessità di un'edizione dell'editto basata sulla sua intera tradizione⁽³⁸⁾.

Sicuramente Manuele ha conferito una funzione ideologica particolare a questo documento: la scelta dell'editto, che rimandava alla tradizione tardoantica e giustiniana; la sua collocazione nel nartece di Santa Sofia, la scelta di una scrittura particolarmente sontuosa contribuivano infatti a rafforzare tale impressione⁽³⁹⁾. La grafia in questione è una maiuscola greca d'apparato non eseguita a scalpello, ma ad incavo in modo da far risaltare le forme. La scrittura, simile a quella rinvenibile con funzione «distintiva» anche in prodotti librari coevi, è evidentemente influenzata dalla minuscola come mostrano la presenza di

⁽³⁷⁾ La finalità era infatti quella di mostrare l'importanza della diocesi. Si tratta del *chrysobullos* ottenuto dal metropolita di Corfù nel 1228 da Alessio Comneno Duca con il quale si confermavano sedici documenti imperiali. Questo *chrysobullos* fu scolpito su una lastra di marmo in una scrittura minuscola simile a quella del documento originale (cf. MM V, pp. 14-15). Per il secolo seguente abbiamo i *chrysobulloi* di Mistrà e di Kalabaka. A Mistrà quattro lunghi *chrysobulloi* dei Paleologi, degli anni 1314 e 1322, sono stati dipinti ad affresco nella chiesa della Panaghia del Brontochion e sono paragonabili, nel loro aspetto generale, agli atti episcopali coevi [cf. G. MEILLET, *Inscriptions byzantines de Mistrà*, in *Bulletin de Correspondance Hellénique* 23 (1899), pp. 97-156]. Al 1336 risale infine un *chrysoboulos* di Andronico III Paleologo (MM V, pp. 270-273) riguardante i beni fondiari della diocesi di Stagi, poi dipinto nel nartece della chiesa del luogo (oggi Kalabaka in Tessaglia) insieme ad un *sigillion* del patriarca Antonio III del 1393, il cui originale è oggi custodito presso l'Archivio del monastero di S. Barlaam alle Meteore. Al riguardo si veda FEISSEL, *Épigraphie* cit., pp. 84-85. Sulle funzioni del documento scritto ci limitiamo ad indicare, nell'ampia letteratura esistente, A. PETRUCCI, *Funzione della scrittura e terminologia paleografica*, in *Palaeographica Diplomatica et Archivistica Studi in onore di G. Battelli*, Roma 1979 (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 139), I, pp. 3-30.

⁽³⁸⁾ Cf. *supra*, pp. 336-337, le nostre osservazioni al riguardo.

⁽³⁹⁾ H. HUNGER, *Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 26 (1977), pp. 193-210: 195-196, 201-203.

accenti e di segni abbreviativi e di legature e nessi che le conferiscono un effetto decorativo del tutto speciale. Gli stessi fregi ornamentali laterali ancora visibili rimandano agli intrecci floreali presenti nelle missive originali dei Comneni ai papi, oggi conservate presso l'Archivio Segreto Vaticano⁽⁴⁰⁾. Come vedremo anche la tessitura retorica del testo e l'uso degli epiteti trionfali nell'*intitulatio* assumono la stessa funzione, ispirandosi in modo particolare al *Constitutum Constantini*, il testo che riassumeva le aspirazioni universalistiche dell'imperatore e che in quegli anni era al centro delle trattative con Roma. L'editto doveva cioè, nella forma e nel contenuto, esprimere nel modo più evidente la dignità dell'imperatore dei Romani e la sua autorità anche in materia di fede, in continuità con quanto già fatto dai suoi predecessori.

A proposito della scrittura impiegata andrà notato che per il protocollo sono stati usati caratteri di modulo visibilmente più grande che per il resto del testo; un dato questo che distanzia il nostro documento da iscrizioni analoghe di età romana in capitale, dove in genere si trova solo la prima riga grossata⁽⁴¹⁾. Un'ipotesi che ci sembra plausibile, anche se bisognosa di ulteriori approfondimenti, è che qui Manuele imiti l'uso delle *littere elongatae* dei protocolli dei documenti occidentali coevi ed in particolare della cancelleria degli Staufer. È infatti ormai noto dagli studi di Otto Kresten che Manuele ha introdotto nella cancelleria imperiale bizantina abitudini tipiche della cancelleria degli Staufer, come ad esempio la collocazione del protocollo del documento prima del testo, mentre prima di lui si trovava nel verso del rotolo in caratteri distintivi. Un elemento però si oppone a quest'interpretazione suggestiva e cioè il fatto che nei documenti occidentali coevi si ha di

(40) I documenti, in crisografia su pergamena purpurea e ornata, sono stati commentati dal punto di vista grafico e dei caratteri estrinseci da H. HUNGER, *Schriftästhetik in den drei originalen kaiserlichen Auslandsschreiben der Komnenenzeit. Mit achtzehn Schwarz-Weiß-Tafeln und einer Farbtafel*, in *Römische Historische Mitteilungen* 40 (1998), pp. 187-196. Schede bibliografiche a cura dello scrivente si trovano in G. M. CROCE – A. MARTINI – S. PAGANO – U. PAOLI – L. PIERALLI, *Archivio Segreto Vaticano. Profilo Storico e Silloge documentaria*, Firenze 2000, pp. 68-73.

(41) FEISSEL, *Épigraphie* cit., pp. 91-93. Feissel mostra come questo concetto fosse tradizionale a Bisanzio riportando il noto episodio dell'imperatore Anastasio riferitoci da Giovanni di Antiochia (ed. C. DE BOOR, *Excerpta de insidiis*, Berlin 1905, pp. 143, l. 34-144, l. 3). Nel 513 l'imperatore concesse un alleggerimento fiscale alle province d'Asia ed alla Bitinia e depose a Santa Sofia il rotolo di papiro contenente la costituzione. Cf. FEISSEL, *Épigraphie* cit., pp. 92-93 e n. 97.

solito un cambio di canone di scrittura tra le *littere elongatae* e il testo, cosa non verificabile nel nostro editto.

Tuttavia Manuele, scegliendo l'editto, non ha fatto intervenire solo elementi di tipo ideologico e funzionale, ma ha anche scelto una forma consona per conferire valore di legge alla sua proclamazione in materia di fede. Nell'epoca dei Comneni, come ha ben mostrato Ludwig Burgmann⁽⁴²⁾, si ha un'intensa attività legislativa che porta gli imperatori, già alla fine del secolo XI, a emanare numerose leggi e a riscoprire forme che risalgono all'epoca tardo antica. L'utilizzo di un editto si prestava pertanto non solo a conferire dignità alla sua operazione, ma a darle validità legale. Grazie ai recenti studi di Marie Therese Fögen e di Ludwig Burgmann sul *Gesetzgebung* a Bisanzio⁽⁴³⁾ ci risulta possibile rettificare alcune convinzioni generalmente diffuse sull'attività legislativa a Bisanzio e quindi sul valore di alcune tipologie documentarie. Il manuale di diplomatica imperiale di Dölger-Karayannopulos⁽⁴⁴⁾ menziona tra le funzioni del *Chrysobullos logos* anche quella di documento legislativo (*vóμος*) oppure di trattato (*συνθήκη*). Burgmann, analizzando gli esempi di *Chrysobulloi* con funzione legislativa ci fa vedere che in realtà si trattava di eccezioni, generalmente l'imperatore presentava questi provvedimenti come concessioni graziose nei confronti di singoli sudditi o istituzioni, per lo più ecclesiastiche. La legge, al contrario, deve essere normativa e non costitutiva o confermativa, inoltre deve essere generale e non diretta a una singola persona o istituzione e ha come fine la pubblicazione e non la garanzia per il singolo. Il *Chrysobullos logos*, o meglio la tipologia documentaria più solenne in materia graziosa, non era quindi adatta per la proclamazione di una legge generale. Tantomeno potevano essere utilizzate le stesse tipologie ordinarie impiegate sempre nel 1166 (*Regesten*, nrr. 1465, 1466,

(42) L. BURGMANN, *Lawyers and Legislators: Aspects of Law-making in the Time of Alexios I*, in M. MULLETT – D. SMYTHE, *Alexios I Komnenos, I: Papers*, Belfast 1996, pp. 185-198: 195-198.

(43) L. BURGMANN, *Chrysobull gleich Privileg? Beobachtungen zur Funktion einer byzantinischen Urkundenform*, in B. DOLEMAYER – H. MOHNHAUPT (Hrsg.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, I, Frankfurt am Main 1997 (*Ius Commune. Sonderhefte*, 93), pp. 69-92 e M. Th. FÖGEN, *Gesetz und Gesetzgebung in Byzanz. Versuch einer Funktionsanalyse*, in *Ius Commune* 14 (1987), pp. 137-158.

(44) F. DOLGER – J. KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden*, München 1968 (*Byzantisches Handbuch im Rahmen der Altertumswissenschaft*, 3,1/1), p. 25.



602710

1467) per proclamare leggi in materia di omicidio, recentemente edite da Ruth Macrides⁽⁴⁵⁾ (i documenti si definiscono rispettivamente πρόσταγμα, θεσμοθέτημα e διάταγμα)⁽⁴⁶⁾. Il recupero dell'editto di tradizione tardoantica si mostrava così particolarmente utile per conciliare il valore simbolico che l'imperatore voleva attribuire al suo provvedimento e per conferirgli il giusto valore giuridico. Sul piano ideologico ha sicuramente influito nella scelta anche il fatto che il *Constitutum Constantini* viene definito ἡδικτοὺν da Teodoro Balsamone⁽⁴⁷⁾ e quindi nell'ambito dei giuristi di riferimento dell'imperatore, come preciserò meglio di seguito.

Abbiamo quindi a che fare con un *unicum*, un documento concepito con una particolare funzione e forma esteriore; non a caso dopo Manuele nessun imperatore ha mai più utilizzato un editto. E unico si presenta anche nella sua struttura.

Il protocollo del documento, dopo un'*invocatio simbolica* limitata a una semplice croce iniziale, si apre con un'*intitulatio* ricca di epiteti che rimandano alla tradizione imperiale tardo-antica, e sul cui preciso significato occorre soffermarci. Tali epiteti esprimono infatti le rivendicazioni di Manuele I al titolo di imperatore dei Romani, questione in questo momento dibattuta nelle sue trattative con papa Alessandro III. L'*intitulatio* in oggetto recita infatti:

† Μανουὴλ ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς πορφυρογέννητος, Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ εὐσεβέστατος, αἰσέβαστος, αὐγουστός, ἰσαυρικός, κιλικός, ἀρμενικός, δαλματικός, οὐγγρικός, βοσθνικός, χροβατικός, λαζικός, ἰβερικός, βουλγαρικός, σερβικός, ζηκχικός, χαζαρικός, γοτθικός, θεοκυβέρνητος κληρονόμος τοῦ στέμματος τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου καὶ ψυχῇ νεμόμενος πάντα τὰ τούτου δίκαια ὡς τινῶν ἀποστατησάντων τοῦ κράτους ἡμῶν...

Anche se oramai, dopo gli studi di Franz Dölger⁽⁴⁸⁾, il valore della titolatura è un dato acquisito alla diplomatica dei documenti imperiali

(45) R. MACRIDES, *Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder*, in *Fontes Minores*, VI, Frankfurt/Main 1984 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, hrsg. von D. SIMON), pp. 99-204.

(46) A questi documenti si aggiunga anche il 1469b dei *Regesten* a proposito del quale si veda *infra*, p. 335 e n. 82.

(47) G. A. RHALLER - M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I-II, Ἀθήνησιν 1852, I, p. 148, l. 24 (d'ora in poi: RHALLER - POTLES, *Synt. Kan.*).

(48) F. DÖLGER, *Die Entwicklung der byzantinischen Kaisertitulatur und die Datierung von Kaiserdarstellungen in der byzantinischen Kleinkunst*, in *Studies presented to David Moore Robinson*, II, Washington University 1953, pp. 985-1005; rist. in *id.*, *Byzantinische Diplomatie. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner*, Ettal 1956, pp. 103-151. Lo studio di Dölger è comunque ormai supe-

bizantini, l'*intitulatio* di cui ci stiamo occupando non ha mai ricevuto l'attenzione dovuta e soprattutto non è stata letta in senso tecnico e diplomatico. I pochi accenni che ne trattano rimandano infatti genericamente a una ripresa ideologica di epiteti giustinianeî e tardo-antichi impiegati da Manuele per confermare la sua visione universalistica dell'impero d'Oriente. Ancora nel 1972 Cyril Mango e Ihor Sevcenko⁽⁴⁹⁾ parlavano in questo senso degli epiteti appena enumerati, mentre l'anno seguente (1973) Jean Pierre Sodini, confrontando il nostro documento con altre testimonianze epigrafiche, affermava che: «dopo Eraclio la titolatura con gli epiteti trionfali non è stata più seguita in modo coerente e convincente⁽⁵⁰⁾». Si trattava ovviamente di contributi autorevoli, ma provenienti dal mondo dell'epigrafia e non da quello proprio allo studio dei documenti imperiali. Il protocollo dell'editto di Manuele, oltre a ricercare una solennità data dal recupero voluto di forme antiche, è infatti del tutto ancorato al presente e si rivela assolutamente innovativo se letto alla luce delle nuove acquisizioni sull'uso della titolatura nei documenti d'età comnena e in particolare di Manuele I. Se a Franz Dölger⁽⁵¹⁾ spetta l'indubbio onore di aver sottolineato l'importanza ideologica della titolatura dei sovrani bizantini per la comprensione dell'ideologia politica imperiale, va riconosciuto a Otto Kresten⁽⁵²⁾

rato metodologicamente dal fondamentale lavoro di H. WOLFRAM, *Intitulatio I: Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, Graz-Wien-Köln 1967 (Mitteilungen des Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Erg.-Bd. 21). La distinzione terminologica fondamentale nello studio di Wolfram è quella tra *Intitulatio* o *Selbstaussage* e *Titulatur* o *Fremdaussage*. L'*Intitulatio* è il titolo con cui l'imperatore bizantino si autodefinisce nel protocollo, mentre la titolatura corrisponde agli epiteti riconosciuti all'imperatore dagli altri.

(49) C. MANGO – I. SEVCENKO, *Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine IV*, in *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972), pp. 379-393: 387.

(50) J.-P. SODINI, *Une titulature faussement attribuée à Justinien I^{er}*, in *Travaux et Mémoires* 5 (1973), pp. 373-384: 381.

(51) F. DÖLGER, *Die Kaiserurkunden der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen*, in *Historische Zeitschrift* 139 (1938/1939), pp. 229-250 (rist. in *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 9-33); cf. anche ID. *Die Entwicklung* cit.

(52) O. KRESTEN, *Der «Anredestreit» zwischen Manuel I. Komnenos und Friedrich I. Barbarossa nach der Schlacht von Myriokephalon*, in *Römische Historische Mitteilungen* 34-35 (1992-1993), pp. 65-109: 101 n. 123; ID., *Zur Rekonstruktion der Protokolle kaiserlich-byzantinischer Ausladsschreiben des 12. Jahrhunderts aus lateinischen Quellen*, in *Πολύπλευρος νοῦς. Festschrift für Peter Schreiner zu seinem 60 Geburtstag*, hrsg. von C. SCHOLZ und G. MAKRIΣ,

il merito di aver mostrato l'evoluzione di questo elemento in epoca comnena. Mettendo a confronto i protocolli, e quindi anche le *intitulationes*, dei documenti emessi da Manuele I e oggi conservati in originale vediamo infatti che la titolatura degli imperatori è un elemento che, pur soggetto a leggi proprie, ammette mutamenti e si adegua ai diversi destinatari e alle diverse circostanze⁽⁵³⁾. Pur non avendo analizzato direttamente il nostro documento il bizantinista viennese ha tuttavia dedicato ad esso due note di due suoi studi, che ci possono fornire un considerevole apporto per la comprensione dell'editto del *Pater Maior*. In particolar modo si è soffermato sull'epiteto κληρονόμος τοῦ στέμματος τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου riconducendolo alla riscoperta del *Constitutum Constantini* e alle rivendicazioni di Manuele⁽⁵⁴⁾. Un'eco chiara di tali rivendicazioni alla corona di Costantino il Grande, e quindi al titolo di unico imperatore dei Romani, si ritrova nel famoso cap. VII del V libro di Cinnamo⁽⁵⁵⁾. Questo capitolo ultimamente è stato letto solo in collegamento con gli eventi storici coevi⁽⁵⁶⁾. Prendendo spunto dalla situazione dell'Ungheria negli anni 1163-1164, Cinnamo allargherebbe cioè le sue riflessioni sul problema dei due imperi e sul papato facendo riferimento alla donazione di Costantino. Si riferirebbe così a un fatto concreto: nella pace di Venezia (1177), che segnò la fine delle lotte tra Federico Barbarossa e Alessandro III e insieme la fine dei sogni di Manuele, Federico fu costretto a compiere l'«*officium stratoris et satrapae*», che consisteva nel tenere le briglie e le staffe del cavallo del papa. Era questo un atto simbolico, insieme al bacio del piede, che i principi dovevano compiere come segno della preminenza del papa sul

München–Leipzig 2000 (Byzantinisches Archiv, 19), pp. 125-163; sulla nostra *intitulatio* in particolare, *ibid.*, pp. 153-154 e n. 131.

(⁵³) Lo stesso ho potuto rilevare nei documenti imperiali del XIII secolo in L. PIERALLI, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel XIII secolo (1204-1282)*, Città del Vaticano 2006 (Collectanea Archivi Vaticani, 54), pp. 37-79, al quale rimando per ulteriori chiarimenti sul problema.

(⁵⁴) Cf. il tentativo di spiegazione di P. CLASSEN, *Die Komnenen und die Kaiserkrone des Westens*, in *Journal of Medieval History* 3 (1977), pp. 207-224.

(⁵⁵) Cinnamus, *Epitome* cit., pp. 218-220. Il testo che direttamente interessa in questa sede è riportato *infra*, n. 57.

(⁵⁶) Cf. P. LAMMA, *Comneni e Staufer: Ricerche sui rapporti tra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, I-II, Roma 1955-1957 (Istituto Italiano per il Medioevo. Studi Storici, fasc. 14-18, 22-25), I, pp. 1-6 e II, pp. 130-140, e J. SPITERIS, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma 1979 (Orientalia Christiana Analecta, 208), pp. 195-203.

potere temporale. Questo privilegio al papa viene concesso appunto dalla *Donatio Constantini*. A questo punto Cinnamo pone quindi al papa il famoso dilemma: «O tu, o papa, nell'esigere l'*officium stratoris* che ti viene dalla *Donatio Constantini* riconosci che la fonte della tua autorità ti viene data da Costantino e allora, in tal caso, l'imperatore d'Occidente è un falso *basileus*, o tu neghi l'autorità di Costantino e allora sei un falso papa perché neghi il principio della tua autorità»⁽⁵⁷⁾. L'autorità del papato, in questa rilettura bizantina, deriva dunque dall'impero e non viceversa. In realtà nel passo di Cinnamo la digressione sui rapporti tra i due imperi e il riferimento al *Constitutum Constantini* appare autonoma e non strettamente legata agli eventi narrati precedentemente. Pur senza escludere quindi un collegamento con gli eventi prima menzionati sembra più opportuno vedere nelle parole di Cinnamo, peraltro risalenti almeno agli anni 1183-1184⁽⁵⁸⁾, un'eco dell'opinione diffusa al riguardo nel mondo bizantino.

È comunque certo che in questi stessi anni e sicuramente in relazione con le trattative con Alessandro III, iniziate per volere del pontefice nel 1161, l'imperatore commissionò una traduzione greca del *Constitutum Constantini* e un suo utilizzo nella letteratura giuridica. È infatti pensabile che Alessandro III si fosse riferito alla donazione di Costantino per richiedere l'aiuto di Manuele Comneno contro il Barbarossa. La lettura bizantina del testo del *Constitutum*, come abbiamo visto in Cinnamo, ebbe però un esito molto diverso da quello auspicato dal pontefice. Tale rilettura, come l'interpretazione di Cinnamo, risen-

(57) Ὁ μὲν γὰρ τῷ τῆς βασιλείας ἐπεμβαίνων μεγαλείῳ, ἀναξίως ἑαυτῷ ἱππευομένῳ περὶ τῷ ἀρχιερεὶ παραθέει καὶ ὅσα καὶ ἱποκόμος αὐτῷ γίνεται, ὁ δὲ ἱμπεράτορα τοῦτον εἰς ταυτὸν ἄγων βασιλεῖ ὀνομάζει. Πῶς, ὦ βέλτιστε, καὶ πόθεν σοι τοῖς Ῥωμαίων βασιλεῦσιν εἰς ἱποκόμους κεχρησθαι ἐπῆλθεν; ἀλλ' οὔτε ποθὲν ἔσχες, καὶ σὺ μὲν ψεύδῃ τὸν ἀρχιερέα, ὁ δὲ τὸν βασιλέα διακιβδηλεύει. Μὴ γὰρ τὸν ἐν Βυζαντίῳ τῆς βασιλείας θρόνον Ῥώμης θρόνον εἶναι διομολογοῦντί σοι, πόθεν αὐτῷ σοι τὸ Πάπα κεκλήρωται ἀξίωμα; εἰς ἔστιν ᾧ, ταῦτα ἔδοξε Κωνσταντῖνος, ὁ πρῶτος ἐν βασιλεῦσι Χριστιανός. Πῶς οὖν τὸ μὲν αὐτοῦ ἄσμενος δέχηται, τὸν θρόνον φημί καὶ τὸ τῆς ἀξίας ὑπερβάλλον, τὸ δὲ ἀπροσποιῆ; ἢ ἀμφοτέρω στερῶν ἢ καὶ θατέρου ἀπόστηθι. ἀλλ' ἐμοί, φησί, βασιλέας προβεβλήσθαι ἔξεστι. Ναί, ὅσον ἐπιθεῖναι χεῖρας, ὅσον ἀγιάσαι, ταῦτα δὴ τὰ πνευματικά. Οὐχὶ δὲ καὶ βασιλείας ἤδη καταχαρίζεσθαι καὶ τὰ γε τοιαῦτα καινοτομεῖν. ἐπεὶ εἴ γε ὑμέτερον ἦν βασιλείας μετατιθέναι, τί μὴ τὴν ἐν Ῥώμῃ αὐτοὶ μετετάξατε; ἀλλ' ἐτέρου πράξαντος ἅκων ἡγάπα τοῖς δεδογμένοις ὁ τηνικαῦτα τὴν καθ' ὑμᾶς ἐκκλησίαν λαχόν. Cinnamus, *Epitome* cit., lib. V, 7, pp. 219, l. 14-220, l. 10.

(58) Cf. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I-II, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 5,1-2), I, pp. 409-416.

tono comunque del clima creatosi dopo il cambiamento di direzione della politica papale avvenuto nel 1167. La traduzione greca del *Constitutum*, a cui prima mi sono riferito, è quella che incontriamo in Teodoro Balsamone, il principale giurista dell'epoca e in quegli anni *chartophylax* della Grande Chiesa.

Teodoro Balsamone nel commentare il Nomocanone dei XIV Titoli fu infatti il primo a introdurre in una collezione canonica della Chiesa greca il testo del *Constitutum Constantini* in una versione greca⁽⁵⁹⁾. Nel suo commento al canone XII del sinodo locale di Antiochia del 341 ci dice di aver inserito personalmente il testo del *Constitutum*; ἡδίκτοιν τὸ καταστρωθὲν παρ' ἡμῶν⁽⁶⁰⁾.

Il traduttore del testo dal latino in greco andrà sicuramente cercato nell'ambito della sezione degli interpreti della cancelleria imperiale.

(⁵⁹) Balsamone, nel commentare il Nomocanone in XIV Titoli, introduce la *Donatio* sotto il Cap. I del Tit. VIII, cf. RHALLES – POTLES, *Synt. Kan.*, I, pp. 144-148 e PG 104, coll. 1077-1081. Non sempre condivisibile è la ricostruzione del pensiero di Balsamone fornita da SPITERIS, *Critica cit.*, pp. 224-244. A p. 232 dello studio citato si sostiene infatti che, secondo Balsamone, la Donazione di Costantino permette non solo di accrescere i privilegi del patriarca di Costantinopoli, ma addirittura di porlo in posizione privilegiata rispetto al papa di Roma. Dal momento che Costantino ha trasferito a Costantinopoli l'intero senato e l'intera struttura gerarchica dell'impero romano, a Roma non è rimasto niente non solo del potere civile, ma neanche del primato ecclesiastico, che a sua volta dipende dall'impero. Quest'interpretazione falsifica infatti in buona parte quello che, nel luogo sopra citato, dice Balsamone (RHALLES – POTLES, *Synt. Kan.*, I, pp. 148, l. 23-149, l. 22.). In questo passo il famoso canonista dice infatti solamente che il papa con il *Constitutum Constantini* non ha ricevuto nessuno στέμμα, ma che egli può semplicemente ricoprire il proprio capo con un βασιλικὸς λῶρος (lo στέμμα è quindi già al centro delle rivendicazioni che riscontriamo nel nostro editto dove si parla di «eredità della corona di Costantino il Grande») e inoltre che può calzare scarpe purpuree e cavalcare sopra una sella purpurea (l'aggettivo ἀληθινός in questo contesto significa appunto «purpureo»: cf. *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*, Erstellt von E. TRAPP, Wien 2001-2007 [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, VI/1-6], s.v.). A questo punto Balsamone constata che, poiché il Costantinopolitano I (e volendo possiamo coglierli anche un riferimento al famoso canone 28 di Calcedonia) ha trasferito tutti i πρὸνόμια del papa di Roma all'arcivescovo di Costantinopoli, alcuni patriarchi come Michele Cerulario hanno cercato di appropriarsi di queste prerogative (calzari e sella purpurea), ma che tuttavia non son riusciti nel loro intento. L'interpretazione di Spiteris sopra citata, ipotizzando una primazia costantinopolitana, non trova pertanto alcuna conferma nel testo di Balsamone.

(⁶⁰) RHALLES – POTLES, *Synt. Kan.*, III, p. 149, l. 28.

Non entro qui pertanto nella questione di quando sia stata fatta una prima traduzione greca del *Constitutum Constantini* e quindi della valutazione della traduzione di Umberto di Silva Candida⁽⁶¹⁾. Voglio soltanto dire che in questi anni ci fu un confronto col testo del *Constitutum Constantini* e una sua traduzione greca, con buone probabilità, effettuata nell'ambito della cancelleria imperiale.

Anche gli epiteti trionfali che ritroviamo nell'editto del 1166 oltre a riferirsi alla titolatura di Giustiniano I⁽⁶²⁾ si ispirano, a mio parere, ai titoli di Costantino nel *Constitutum* dove leggiamo: «In nomine sanctae et individuae trinitatis, patris scilicet et spiritus sancti Imperator, Caesar, Flavius Constantinus in Christo Iesu, uno ex eadem sancta trinitate salvatore domino deo nostro, fidelis, mansuetus, maximus, beneficus, Alamannicus, Gothicus, Sarmaticus, Germanicus, Britannicus, Hunnicus, pius, felix, victor ac triumphator, semper augustus»⁽⁶³⁾.

Il testo del *Constitutum*, come dirò anche per il prologo, è stato quindi uno dei modelli di riferimento più impiegati nella preparazione del nostro editto. Una constatazione di questo tipo impone tuttavia di riprendere in considerazione le conclusioni di Paul Alexander in un suo articolo uscito nel 1963 nella *Miscellanea* per Georg Ostrogorsky⁽⁶⁴⁾. Nel suo lavoro Alexander confutava l'opinione ormai affermata negli studi di bizantinistica circa la diffusione a Bisanzio della traduzione greca del *Constitutum Constantini*. Tale opinione era stata introdotta da un autorevole studio di Franz Dölger, uscito nel 1937 con il titolo: «Rom in der

(61) Dal passo di Balsamone prima citato (*supra*, n. 59, e RHALLÉS – POTLÉS, *Synt. Kan.*, I, p. 148, l. 34) si deduce che già Cerulario conoscesse il *Constitutum*. Sarebbe quindi da approfondire se la prima traduzione greca del *Constitutum* sia o no da attribuire, come è stato fatto a più riprese da molti studiosi, a Umberto di Silva Candida. Si veda al riguardo A. GAUDENZI, «Il costituito di Costantino», in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano* 39 (1919), pp. 9-112; ed E. PETRUCCI, *I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto di Costantino*, in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 74 (1962), pp. 45-160: 145-150, e *infra*, n. 67.

(62) O. KRESTEN, *Datierungsprobleme «isaurischer-Eherechtsnovellen»*, I. coll. I 26, in *Fontes Minores*, IV, Frankfurt 1981, pp. 99-100 e n. 186.

(63) H. FUHRMANN (ed.), *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*, Hannover 1968 (MGH, *Fontes Juris Germanici Antiqui in usum scholarum separatim editi*, 10), pp. 56-98: 56.

(64) P. J. ALEXANDER, *The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire*, in *Zbornik Radova Viz. Instituta* 8 (1963) [= *Mélanges G. Ostrogorsky*, I], pp. 11-26.

Gedankenwelt der Byzantiner»⁽⁶⁵⁾. Dölger nel suo studio citava come prima testimonianza della conoscenza del *Constitutum* a Bisanzio l'ambasciata di Liuptrando di Cremona del 968, ed in particolare il discorso del patrizio Cristoforo, dove si faceva riferimento semplicemente al fatto che Costantino aveva trasferito a Bisanzio lo scettro imperiale e il senato⁽⁶⁶⁾. Con giusti argomenti Alexander fece notare che questi dati non potevano essere ricondotti necessariamente al *Constitutum* e individuò nella testimonianza di Cinnamo prima citata il primo sicuro esempio di conoscenza diretta del *Constitutum*⁽⁶⁷⁾.

Purtroppo l'argomentazione di Alexander non ha avuto seguito forse anche a causa del giudizio negativo che lo stesso Dölger esprime in una breve segnalazione bibliografica, dove senza dire nulla sulle numerose incongruenze rilevate da Alexander nel suo lavoro di trenta anni prima si limita a criticare il contributo del collega in quanto basato su di un numero di fonti limitato e bisognoso di revisione critica⁽⁶⁸⁾.

⁽⁶⁵⁾ F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), pp. 1-42 [rist. in *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 70-115].

⁽⁶⁶⁾ DÖLGER, *Rom im Gedankenwelt* cit., p. 108 n. 64 e p. 110. Nella ristampa del suo lavoro Dölger (*ibid.*, p. 108 n. 63) dice di condividere l'opinione, nel frattempo espressa da W. OHNSORGE, *Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* 68 (1951), pp. 78-109 [rist. in *Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Darmstadt 1958, pp. 79-110]. Sempre di Ohnsorge al riguardo si veda: *Das Konstitutum Constantini und seine Entstehung*, in *id.*, *Gesammelten Aufsätzen: Konstantinopel und der Okzident*, Darmstadt 1966, pp. 92-162. Ohnsorge sosteneva in questi suoi lavori l'idea, ormai ampiamente superata, che la prima traduzione greca del *Constitutum Constantini* fosse stata effettuata da papa Leone III e riteneva di aver individuato il frammento papiraceo contenente la redazione originale di questa traduzione.

⁽⁶⁷⁾ Cf. PETRUCCI, *I rapporti tra le redazioni latine e greche*, pp. 145-150. Secondo la ricostruzione di Petrucci la prima traduzione greca del *Constitutum* fu effettuata da Umberto di Silvacandida nella sua missione del 1054 a Costantinopoli, mentre il suo primo uso nella letteratura scientifica e giuridica fu quello di Balsamone. Si veda adesso anche: J. FRIED, *Donation of Constantine and the Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*, Berlin-New York 2007 (Millenium-Studien, 3).

⁽⁶⁸⁾ Questa la segnalazione di Dölger in *Byzantinische Zeitschrift* 56 (1963): «Nach Alexander fände sich eine Anspielung auf die K. Schenkung in der Byz. Lit. erstmals in Geschichtswerk des Johannes Kinnamos. Die auf schmäler Quellenbasis begründeten Ausführungen des Verf. bedürfen einer eingehenden kritischen Stellungnahme».

Mi sembra quindi che il testo del nostro editto, non considerato da Alexander, costituisca a buon diritto un'ulteriore e significativa testimonianza della ripresa funzionale del *Constitutum* in un momento in cui le trattative con papa Alessandro III riproposero la necessità di definire i rapporti tra Chiesa e impero. Allo stesso modo l'opera di Teodoro Balsamone prima citata, anch'essa non presa in considerazione da Alexander, ci offre significativi indizi per poter individuare nel mondo dei giuristi di corte l'ambito in cui, per volere dell'imperatore, fu compiuto il recupero del *Constitutum*.

Sempre nel protocollo assume un valore significativo anche l'espressione che segue l'*intitulatio*, ὡς τινων ἀποστατησάντων τοῦ κράτους ἡμῶν τοῖς τοῦ φιλοχρίστου ἡμῶν παντὸς λαοῦ, τῆς τε θεοφυλάκτου ἡμῶν βασιλίδος πόλεως, ἔτι δὲ καὶ πᾶσι τοῖς τῶν ὑπὸ τὴν τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐξουσίαν χωρῶν, ἡπειρωτικῶν τε καὶ θαλαττίων, οἰκήτορσιν, la quale non va interpretata, essendo in dativo, come una semplice *inscriptio*, ma come una formula di promulgazione⁽⁶⁹⁾ (quindi non come dativo di termine, ma di vantaggio), come ben ha spiegato sempre O. Kresten⁽⁷⁰⁾. La definizione «formula di promulgazione» è ovviamente mutuata dal vocabolario della diplomatica occidentale dove si impiega⁽⁷¹⁾ per indicare la comunicazione della dichiarazione di volontà contenuta nel documento ai destinatari o a tutti i sudditi dell'impero. Nel *Chrysobullos logos* la formula di promulgazione consueta è πᾶσιν οἷς τὸ παρὸν ἡμῶν εὐσεβὲς ἐπιδείκνυται σιγίλλιον. Tale elemento ha conosciuto diverse variazioni e poteva essere apposto anche in lettere latine come vediamo ancora in un *Chrysobullos logos* di Alessio I Comneno per Lavra del luglio 1104 (*Regesten*, nr. 1220f)⁽⁷²⁾. Negli anni che vanno dal 1104 al 1186 non possediamo più alcun crisobollo originale e con il crisobollo di questo anno, emesso da Isacco II Angelo sempre per il monastero di S. Giovanni Teologo a Patmos (*Regesten*, nr. 1570), vediamo che ormai nei *Chrysobulloi logoi* degli imperatori di Bisanzio è scomparso il

(69) Questa formula viene definita da Dölger formula di «pertinenza», anche se essa ha un altro significato nella diplomatica occidentale. Cf. e.g. DÖLGER – KARAYANNOPOULOS, *Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt*: cit., p. 48.

(70) O. KRESTEN, *Zur sogenannten Pertinenzeile der byzantinischen Kaiserurkunde*, in *Βυζαντινά* 3 (1971), pp. 55-68: 65.

(71) Nella diplomatica occidentale si usa però anche il termine *notificatio*, già usato anche nei testi legislativi tardo antichi e in particolare nelle *Novellae* di Giustiniano dove figurano le *notificationes*.

(72) P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra, I: (Dès origines à 1204)*, Paris 1970 (Archives de l'Athos, 5), nr. 56.

protocollo e quindi anche la formula di promulgazione. Gli *Auslandschreiben* degli ultimi anni di Manuele Comneno e degli Angeli manterranno ancora solo l'*intitulatio* e la *salutatio* in dativo. L'editto del *Pater maior* costituisce quindi l'ultima attestazione d'impiego della formula di promulgazione, anche se non in un *Chrysobullos*, ma in una forma ormai totalmente diversa da quella consueta quasi a segnare una transizione verso le abitudini future. In età paleologa e nei documenti della dinastia degli Angeli troviamo infatti ormai documenti con un protocollo in tutto simile a quello dei documenti occidentali, completo di *salutatio* ⁽⁷³⁾.

Il prologo inizia con una croce visibile nell'epigrafe, ma non resa nell'edizione di Mango e non riportata dalla tradizione manoscritta, secondo un uso del resto rinvenibile nei *Chrysoboulloi logoi* d'epoca comnena, ma anche più antico ⁽⁷⁴⁾. Il testo del protocollo è molto elaborato, infarcito di citazioni e di allusioni bibliche e di figure retoriche. Il contenuto è incentrato sulla figura di Pietro. Si tratta di un dato significativo dal momento che la figura di Pietro, come maestro di tutte le Chiese e non solo di quella romana, fu anche il punto d'incontro nelle negoziazioni di Manuele con la delegazione dei cardinali della Chiesa romana giunti a Costantinopoli nel 1167, come testimoniato dal dialogo con i cardinali trasmesso nell'Arsenale Sacro di Andronico Camatero ⁽⁷⁵⁾. In questa occasione Manuele concesse anche il suo parziale beneplacito alla Donazione di Costantino, dandone un'interpretazione che appoggiava l'autorità imperiale: «il vescovo di una chiesa eredita la dignità e la priorità su tutte le chiese, in virtù dell'autorità imperiale. Non sappiamo noi che tale priorità fu concessa al papa da Costantino nel suo decreto quando trasportò le insegne dell'impero dalla città di

⁽⁷³⁾ Cf. PIERALLI, *Corrispondenza cit.*, pp. 38-40.

⁽⁷⁴⁾ Cf. ad esempio *Regesten*, nr. 1147, diretto a Patmo, del 1088. E. L. BRANUSE, *Βυζαντινά έγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*, A': *Αὐτοκρατορικά*; B': *Δεσποτικά*, Atene 1980, tav. 8.

⁽⁷⁵⁾ J. DARROUZÈS, *Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine*, in *Revue des études byzantines* 23 (1965), pp. 42-88: 76. La lettera è contenuta nell'Arsenale Sacro di Andronico Camateros e inedita. Ho potuto però verificare la traduzione francese di Darrouzès sul testo greco gentilmente messomi a disposizione dall'editrice dell'Arsenale, la dottoressa Alessandra Bucossi (cf. nota seguente). Un riferimento a Pietro si ritrova anche nella lettera di Giorgio Tornice (gennaio 1156) dove si fa riferimento alla visione dell'apostolo contenuta in Atti 10,16, cf. J. DARROUZÈS, *George et Démétrios Tornikès. Lettres et discours*, Paris 1970, pp. 325-327.

Roma all'augusta città che porta il suo nome?»⁽⁷⁶⁾. Nel prologo del *Pater Maior* Pietro viene elogiato per la sua professione di fede messianica e per essere la pietra su cui si edifica la Chiesa di Cristo. Gli stessi temi ritornano, riferiti a Pietro, nel *Constitutum Costantini*⁽⁷⁷⁾, che continua così a rimanere il primo modello di riferimento del nostro editto. Sicuramente però chi ha redatto il prologo ha anche tenuto presente l'inizio del prologo dell'editto di Costantino IV dove ricorre un riferimento alla pietra della fede⁽⁷⁸⁾. La ricchezza di paralleli e allusioni che incontriamo mostra che l'imperatore ha sicuramente impiegato, per la preparazione di questo editto, un abile retore di corte. Sembra di poterlo attribuire a Michele Hagiotheodorites⁽⁷⁹⁾, logoteta del dromo; sappiamo infatti da note trasmesse dalla tradizione indiretta che i documenti legislativi del 1166, a cui prima mi sono riferito, contenevano dei suoi *διά* o *Interve-*

(76) La dottoressa Alessandra Bucossi mi ha gentilmente trasmesso il passo in questione del dialogo di Manuele Comneno con i cardinali. Mi limito qui, rimandando alla sua edizione ormai in avanzata fase di preparazione, a citare le righe che più direttamente ci interessano riferendomi al luogo in cui sono contenute nel manoscritto più importante della tradizione del nostro testo (ovviamente analizzata nella sua completezza dall'editrice). Il codice in questione è il manoscritto München, Bayerische Staatsb., gr. 229 (XIII secolo), ff. 10v-11r (cf. I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, II, München 1906, pp. 490-497). Il testo di nostro interesse così recita: Τοίνυν οὐ διὰ τὴν νομιζομένην ὑμῖν αἰτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς βασιλείας καὶ τῆς μοναρχίας | (f. 11r) τιμὴν, ἣ καὶ πρὸ τοῦ τῶν ἀποστόλων κηρύγματος ἡ παλαιὰ Ῥώμη κεκόσμητο, καὶ τὴν ἀπάσης τῆς οἰκουμένης ἡγεμονίαν ἐκέκτητο, τὰ τῶν ἄλλων φέρειν πρωτεῖα τὴν τοιαύτην ἐκκλησίαν, ὑπ' αὐτῆς τῆς τῶν πραγμάτων ἐναργείας ἐκδιδασκόμεθα· μετὰ γὰρ τὸ κήρυγμα πάντως ἀκόλουθον ἂν ἦν ἐπομένως τῇ βασιλείᾳ καὶ τὴν ταύτης ἱερωσύνην, τὴν τε τιμὴν καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἀπασῶν ἐκκλησιῶν προκαθεδρίαν κληρώσασθαι μενοῦν γε καὶ μείζονα προσεπιφιλοτιμηθῆναι ταύτην αὐτῇ παρὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου γνωρίζομεν ἐκ τῆς αὐτοῦ διατάξεως ἐκτεθείσης ὅτ' ἐξ ἐκείνης πρὸς ταύτην τὴν μεγαλόπολιν τὰ τῆς βασιλείας πάντα παράσημα μετεβίβασε, τῷ οἰκείῳ τιμήσας ταύτην ὀνόματι καὶ βασιλίδι καταξιώσας καλεῖσθαι τῶν πόλεων. Il testo greco, trascritto solo per le prime due righe qui riportate e dal solo codice monacense, è stato edito in appendice da SPITERIS, *Primato* cit., pp. 323-324. Per la cronologia dell'Arsenale Sacro si veda adesso A. BUCOSSÌ, *New Historical Evidence for the Dating of the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros*, in *Revue des études byzantines* 67 (2009), pp. 111-130.

(77) FUHRMANN, *Constitutum* cit., cap. X, pp. 77-80.

(78) Ed. RIEDINGER (cf. *supra*, n. 34), p. 832, ll. 7-16.

(79) Sulla persona di Teodoro Hagiotheodorites cf. O. KRESTEN, *Zum Sturz des Theodoros Styppeiotēs, Exkurs 7*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 27 (1978), pp. 49-103: 97-99. Si veda anche P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993 (reprint 1997), pp. 287-288.

nientenvermerke. Per questa ragione nel 1993 Paul Magdalino, nella sua monografia su Manuele Comneno, proponeva in forma dubitativa una possibile attribuzione del testo dell'editto all'Hagiotheodorites⁽⁸⁰⁾. Recentemente Christian Gastgeber⁽⁸¹⁾ ha ripreso il problema analizzando le autodefinizioni imperiali (*kaiserliche Selbstbezeichnungen*) del testo dell'editto. Nei documenti di Manuele I a noi noti Gastgeber fa notare una costante uniformità nell'uso di ἡ βασιλεία μου che viene invece contraddetto dalla tendenza alla *variatio* presente nelle autodefinizioni interne del nostro editto (dove ritroviamo: τὸ κράτος ἡμῶν, ἡ ἡμετέρα βασιλεία, ἡ θεόθεν ἡμῶν βασιλεία, ἡ γαληνότης ἡμῶν, ἡ εὐσεβὴς ἡμῶν βασιλεία, τὸ ἡμέτερον κράτος, ἡ παρὰ τῆς ἁνωθεν δεξιᾶς καὶ δεδομένη καὶ διεξαγομένη βασιλεία ἡμῶν, ἡ βασιλεία ἡμῶν e ἡμῶν βασιλεία).

Un uso più diversificato delle autodefinizioni imperiali, anche se non così elaborato come nel nostro editto, è verificabile anche in un altro documento legislativo del 1166. Mi riferisco al θέσπισμα (*Regesten*, nr. 1469b)⁽⁸²⁾ relativo ai matrimoni in settimo grado di consanguineità, anch'esso emanato a ratifica di un precedente atto sinodale come avviene per il nostro editto. Anche questo documento, nella tradizione manoscritta, è accompagnato da un *Intervenientenvermerk*⁽⁸³⁾ di Michele Hagiotheodorites e pertanto Gastgeber propone che si possa, almeno su questa base, attribuire il dettato del nostro editto al logoteta del dromo, le cui ambizioni letterarie sono del resto note⁽⁸⁴⁾. Per una sicura attribuzione del dettato del nostro testo difficilmente però potrebbe essere risolutiva un'analisi stilistica confrontandolo con gli usi dei documenti legislativi citati, in quanto il suo carattere di documento eccezionale, «da esposizione», lo distanzia naturalmente da essi.

Dopo il lungo prologo il documento prosegue, secondo lo schema consueto, con un'estesa *narratio* in cui vengono riportate le quattro diverse posizioni, prima ricordate, dei convenuti all'assise conciliare, facendo poi seguire la posizione accettata e condivisa dall'imperatore.

⁽⁸⁰⁾ MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos* cit., pp. 256ss.

⁽⁸¹⁾ CH. GASTGEBER, *Die unpersönliche kaiserliche Selbstbezeichnung. Entwicklung und Wandlung 867-1204*, in *Römische Historische Mitteilungen* 45 (2003), pp. 117-148: 142-143.

⁽⁸²⁾ Il documento è edito in PG 133, coll. 769-772, sulla base del manoscritto Paris, Bibl. Nat., gr. 1355.

⁽⁸³⁾ Per il significato dell'*Intervenientenvermerk* si rimanda a DOLGER - KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre* cit., pp. 37-38, 44 e 120.

⁽⁸⁴⁾ Cf. V. LAURENT, *Le corpus de sceaux de l'empire byzantin, II: Administration centrale*, Paris 1965, p. 106.

Si tratta di un riassunto con riprese verbali di parti del testo della sinodo qui sintetizzate⁽⁸⁵⁾. Segue poi la *dispositio*, l'epilogo e la *datatio* con il *menologema*. Viene omesso il saluto finale dell'imperatore che si ritrova invece in altri editti.

Il contenuto dottrinale del nostro editto e le sue caratteristiche esterne lo rendono quindi, come già detto, simile agli editti dell'epoca tardo antica ed a quello di Costantino IV, mentre molto diverso dagli editti noti d'età medievale. Come nel caso dell'editto di Costantino IV si tratta di due rappresentazioni «in figura» del potere, anche in materia di fede, degli imperatori bizantini. E in entrambi i casi la necessità di riaffermare la dignità e la sacralità del potere del *basileus* oltrepassava la circostanza concreta. Altrettanto evidente risulta da questa analisi iniziale dell'editto del *Pater Maior* la duttilità e la capacità di adattamento alle diverse circostanze della cancelleria imperiale bizantina.

Pontificio Istituto Orientale, Roma

Luca PIERALLI

⁽⁸⁵⁾ Cf. *supra*, pp. 331-333.

ANDRONICO CAMATERO E LA ZIZZANIA: SULLA POLITICA ECCLESIASTICA BIZANTINA IN ETÀ COMNENA

«L'imperatore intitolò questo libro *Panoplia Dogmatica* (Δογματική Πανοπλία), e questo è il titolo che il libro ha conservato fino ad oggi» scrive Anna Comnena nella sua *Alexias* presentando l'opera di Eutimio Zigabeno⁽¹⁾. «L'imperatore stesso, magnanimo e grandemente vittorioso, intitolò questo libro *Arsenale Sacro* (Ἱερὰ Ὀπλοθήκη)», così Andronico Camatero introduce il testo scritto per ordine dell'imperatore Manuele Comneno⁽²⁾.

Tutti gli storici che si sono occupati dell'età comnena hanno sottolineato l'esistenza, se non di una chiara dipendenza, almeno di una linea evolutiva che congiunge la politica ecclesiastica di Manuele Comneno a quella di Alessio⁽³⁾. Il titolo stesso dell'opera di Andronico Camatero, *Arsenale Sacro*, è chiaramente indizio di una stretta relazione tra l'opera commissionata da Manuele e la panoplia ordinata da Alessio e, quindi, dell'esistenza di una relazione fra gli approcci dei due imperatori comneni al problema della confutazione delle eresie a Bisanzio tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, la «zizzania», per citare Camatero,

⁽¹⁾ Anna Comnena, *Alexias* XV, 9 [*Annae Comnenae Alexias*, recensuerunt D. R. REINSCH et A. KAMBYLIS, I, Pars prior: *Prolegomena et textus*; II, Pars altera: *Indices*, digesserunt F. KOLOVOU et D. R. REINSCH, Berolini et Novi Eboraci 2001 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae [d'ora in poi: CFHB], 40/1-2)]; Eutimio Zigabeno, *Πανοπλία Δογματική* [*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, accurante J.-P. MIGNE (d'ora in poi: PG), 130, Lutetiae Parisiorum 1865], coll. 20-1360.

⁽²⁾ München, Bayer. Staatsbibl., gr. 229 (d'ora in poi: M), f. 4r.

⁽³⁾ Cf. J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, p. 151; P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, p. 281; M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, pp. 73-77; P. MAGDALINO, *The Pen of the Aunt: Echoes of the Mid-Twelfth Century in the Alexiad*, in *Anna Komnene and Her Times*, ed. by T. GOUMA - PETERSON, New York-London 2000, pp. 15-43.

seminata «tra il puro grano dell'insegnamento del Signore, della tradizione degli Apostoli e dei Padri»⁽⁴⁾.

Il presente contributo investiga due punti fondamentali per la comprensione dell'*Arsenale Sacro*: il primo è la ricerca delle similarità e dei richiami esistenti fra la *Panoplia Dogmatica* e l'*Arsenale Sacro* così da poter chiarire il contesto nel quale Manuele volle collocare il suo «sacro armamentario», il secondo è l'individuazione di alcuni verosimili motivi per cui Manuele Comneno possa aver voluto patrocinare l'opera di Andronico Camatero.

Poiché l'opera di Camatero è ancora inedita, credo sia necessario introdurre brevemente l'*Arsenale Sacro* e il suo autore. Esistono sostanzialmente tre soli studi pubblicati che presentano, seppure due di questi all'interno di un quadro più ampio, l'*Arsenale*. Il primo è lo studio di Darrouzès, pubblicato nel 1965, sui documenti bizantini del XII secolo contro il primato papale⁽⁵⁾; il secondo, pubblicato nel 1979, è la ricerca di Spiteris dedicata alla critica del primato nel XII secolo⁽⁶⁾ ed il terzo, scritto nel 1993 da Annaclara Cataldi Palau, è l'unica estesa e meticolosa ricerca che introduca finalmente anche la biografia dell'autore e la tradizione manoscritta⁽⁷⁾.

Tradizione manoscritta

Sono almeno dieci⁽⁸⁾ i manoscritti che contengono versioni più o meno lunghe dell'*Arsenale Sacro*, senza contare i manoscritti della tradi-

⁽⁴⁾ M, f. 11v.

⁽⁵⁾ J. DARROUZÈS, *Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine*, in *Revue des études byzantines* 23 (1965), pp. 72-78.

⁽⁶⁾ Y. SPITERIS, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel Secolo XII*, Roma 1979 (*Orientalia Christiana Analecta*, 208), pp. 177-194.

⁽⁷⁾ A. CATALDI PALAU, *L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero, il proemio ed il dialogo dell'imperatore con i cardinali latini: originale, imitazioni, arrangiamenti*, in *Revue des études byzantines* 51 (1993), pp. 5-62.

⁽⁸⁾ München, Bayer. Staatsbibl., gr. 229, del XIII secolo; Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. 158 (coll. 515), dell'inizio del XIV secolo; Athos, Moné Φιλοθέου, 249, del primo quarto del XIV secolo; Mosca, Museo Storico, Synod. gr. 239, dell'an. 1387; Genova, Bibl. Franzoniana, Urbani 32, ff. 1-88, databili al XV secolo, e ff. 89-309, datati all'an. 1321 (f. 241v); Atene, Bibl. Naz., Μετόχιον τοῦ Ἀγίου Τάφου 204, dell'an. 1598; Paris, Bibl. Nat., gr. 214A, del XIV secolo; Venezia, Bibl. Marc., gr. 150 (coll. 490), ff. 297-307v, databile all'an. 1431; München, Bayer. Staatsbibl., gr. 28, del XVI secolo (an. 1550 ca.); Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Pal. gr. 409, databile all'an. 1550.

zione indiretta e cioè dei dialoghi di Nicola Mesarite († post 1214), che copiò gran parte del testo di Camatero per comporre i suoi dialoghi contro i Latini databili al 1213/1214⁽⁹⁾, e delle *Refutationes adversus Andronici Camateri, viglae drungarii, super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones* scritte dal patriarca Giovanni Becco († 1297)⁽¹⁰⁾. L'intero testo dell'*Arsenale* è inedito; ma, grazie al patriarca Becco, una parte dell'opera è accessibile agli studiosi: l'antologia patristica sulla processione dello Spirito Santo (circa 63 su un totale dell'opera di 309 folia in M) è, infatti, pubblicata nella *Patrologia Graeca* del Migne in quanto parte delle citate *Refutationes adversus Andronici Camateri*... Solo due manoscritti della tradizione diretta contengono l'intera versione del testo, anche se entrambi sono lacunosi in alcune parti, ovvero i codici München, Bayer. Staatsbibl., gr. 229 (XIII secolo)⁽¹¹⁾ e Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. 158 (coll. 515) (inizio XIV)⁽¹²⁾.

Struttura dell'opera

L'opera di Camatero è chiaramente divisa in due parti: la parte anti-latina e la parte anti-armena. La struttura interna delle due unità è sostanzialmente la stessa: proemio, dialogo, allocuzione, esortazione, antologia patristica, allocuzione, antologia di sillogismi anonimi, epilogo. Tuttavia la parte anti-latina si compone solamente di queste sezioni e affronta nel dialogo con i cardinali romani sia la discussione sul primato papale che quella sulla processione dello Spirito Santo, mentre le antologie riportano unicamente scritti sullo Spirito Santo. La parte anti-armena⁽¹³⁾, invece, è interamente dedicata al problema delle

(⁹) CATALDI PALAU, *L'Arsenale Sacro* cit., pp. 20-36; A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, Monaco 1923 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1922, pt. III), testo greco alle pp. 6-54; Y. SPITERIS, *I dialoghi di Nicolas Mesarites coi Latini: opera storica o finzione letteraria?*, in *Collectanea Byzantina*, Roma 1977 (Orientalia Christiana Analecta, 204), pp. 181-186.

(¹⁰) Giovanni Becco, *Refutationes adversus Andronici Camateri, viglae drungarii, super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones*, PG 141, coll. 396-613.

(¹¹) I. HARDT – J. C. ARETIN, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, II, Monaco 1806, pp. 490-497.

(¹²) E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*, I: *Thesaurus Antiquus, codices 1-299*, Roma 1981, pp. 230-231.

(¹³) M, ff. 91v-309r.

due nature del Cristo e il dialogo con il maestro armeno Pietro è seguito da cinque antologie patristiche e cinque antologie di sillogismi dedicate alla confutazione di Monofisismo, Monotelismo, Teopaschismo, Docetismo e Aftartodocetismo.

Biografia dell'autore

Dal momento che l'autore dell'*Arsenale Sacro* è stato fino ad oggi quasi completamente ignorato dalla bizantinistica, è necessario presentare una sua breve biografia. Possiamo supporre che Andronico visse a Costantinopoli tra il 1110 e il 1180. Essendo un Camatero per parte paterna e un Duca per parte materna, egli appartenne ad una delle famiglie più importanti del «Comnenian System», per citare Paul Magdalino⁽¹⁴⁾. Sua madre, Irene Ducena, molto probabilmente può essere identificata con la nipote dell'imperatrice Irene Ducena, moglie di Alessio Comneno⁽¹⁵⁾.

Andronico ebbe il titolo di *sebastos* ⁽¹⁶⁾ e ricoprì le cariche di *epi ton deeseon* (1155)⁽¹⁷⁾, eparco di Costantinopoli (1157)⁽¹⁸⁾ e *megas drounga-*

⁽¹⁴⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., p. 180.

⁽¹⁵⁾ Darrouzès ritiene che Irene sia nipote o cugina dell'imperatrice Irene Ducena (J. DARROUZÈS, *George et Démétrios Tornikès: lettres et discours*, Paris 1970, p. 44), Polemis e Varzos nella loro analisi della famiglia Duca sono più precisi riguardo all'albero genealogico e definiscono Irene nipote dell'imperatrice Irene Ducena, moglie di Alessio I Comneno (1081-1118), suggerendo che fosse la figlia di Michele Duca (1061-1108/18), fratello dell'imperatrice: cf. D. I. POLEMIS, *The Doukai: a Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, pp. 78-79. Polemis basa la sua interpretazione su un passo di una monodia di Prodromo (A. MAJURI, *Anecdota Prodrômea dal Vat. Gr. 305*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, 17 (1908), fasc. 7-9, pp. 518-554, monodia alle pp. 528-535: 531) e di alcuni versi di Nicola Callicle (L. STERNBACH, *Nicolai Calliclis carmina*, in *Rozprawy Akademii Umiejętności wydział filologiczny*, ser. II, 21 [1903], pp. 315-392: 334); cf. anche K. VARZOS, *Η Γενεαλογία των Κομνηνών* (d'ora in poi: *Γενεαλογία*), I, Tessalonica 1984, pp. 133, 146 n. 5, 315 n. 17.

⁽¹⁶⁾ Sui titoli utilizzati nelle lettere indirizzate a Camatero vedi M. GRÜNBART, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien 2005, p. 195.

⁽¹⁷⁾ DARROUZÈS, *George et Démétrios* cit., lettera 16, pp. 140-141.

⁽¹⁸⁾ GIOVANNI CINNAMO, *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, V, 4, ed. A. MEINEKE, Bonn 1836 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*) [d'ora in poi: CSHB], p. 210; I. SAKKELION, *Πατμιακή βιβλιοθήκη*, Atene 1890, p. 316.

rios tes viglas (1166)⁽¹⁹⁾. Come alto funzionario e cugino di secondo grado dell'imperatore, egli partecipò al sinodo generale delle Blacherne del 12 maggio del 1157, in cui fu condannato Soterico Panteugeno per la discussione sul sacrificio di Cristo⁽²⁰⁾, e a due dei sinodi dedicati all'interpretazione del passo di Giovanni «Il Padre è più grande di me» (Giovanni 14: 28): quello del 6 marzo del 1166⁽²¹⁾ e quello del 30 gennaio 1170⁽²²⁾. L'ultima informazione certa che possediamo sulla vita di Camatero risale al 1176. Un atto del mese di aprile del monastero di Patmo cita, infatti, Camatero con il titolo di *megas droungarios* ⁽²³⁾.

La famiglia Camatero non solo rimase legata ma divenne parte della famiglia imperiale attraverso le nozze della figlia di Andronico, Eufrosine Ducena Camatera (*floruit* 1169-1210) con Alessio III Angelo Comneno nel 1169. Eufrosine dunque fu imperatrice dal 1195 al 1203⁽²⁴⁾.

Le opere patrocinate da Alessio e Manuele: somiglianze e differenze

Lo studio della relazione fra la politica ecclesiastica di Alessio Comneno e quella di suo nipote Manuele può oggi essere integrato ed arricchito dall'analisi delle somiglianze e dei richiami esistenti fra la *Panoplia Dogmatica* e l'*Arsenale Sacro*, opere composte per ordine imperiale e dedicate alla confutazione di posizioni considerate eretiche.

(19) S. N. SAKKOS, 'Ο Πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ: ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα, II, Tessalonica 1968 (d'ora in poi: SAKKOS, *Ekthesis*), p. 154; V. GRUMEL – V. LAURENT, *Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. II et III: *Les regestes de 715 à 1206* (d'ora in poi: *Regestes*), seconda edizione rivista e corretta da J. DARROUZÈS, Parigi 1989, nr. 1075.

(20) SAKKELION, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη* cit., p. 316.

(21) SAKKOS, *Ekthesis*, p. 154; *Regestes*, nr. 1075.

(22) S. N. SAKKOS, 'Η ἐν Κωνσταντινουπόλει Σύνοδος τοῦ 1170, in *Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου*, Tessalonica 1967 (Σπουδαστήριον τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματολογίας, 6), pp. 311-353; 332; *Regestes*, nr. 1109.

(23) E. L. VRANOUSE, *Βυζαντινὰ ἐγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*, I, Atene 1980, nr. 22, pp. 217-224; E. L. VRANOUSE, *Πατμιακά Β. Πρόσταξις τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Α' Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, in *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον*, II, Atene 1966, pp. 78-97 (d'ora in poi: VRANOUSE, *Πατμιακά*).

(24) K. N. SATHAS, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi. Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, VII, Venezia-Parigi 1872-1894 (rist. 1972), p. 414; VRANOUSE, *Πατμιακά*, pp. 95-96; POLEMIS, *The Doukai* cit., p. 131; Niceta Coniata, *Historia* [*Nicetae Choniatae Historia*, recensuit I.-A. VAN DIETEN, Berolini et Novi Eboraci 1975 (CFHB, 11/1-2)], p. 455; VARZOS, *Γενεαλογία*, II, p. 727.

Limitandoci all'aspetto esteriore ci sono due punti di contatto fra le due opere prese in analisi: il titolo e l'iconografia. Il titolo dell'opera di Zigabeno è chiaramente un richiamo alla Lettera agli Efesini, capitolo 6 versetto 11: «Rivestitevi dell'armatura di Dio (τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ) per poter resistere alle insidie del diavolo». Il passo di Paolo viene in seguito ripreso anche dall'opera di Camatero con l'utilizzo di un sinonimo di πανοπλία: ὅπλοθήκη. La scelta del termine non è casuale, al contrario il nostro autore, o l'imperatore se vogliamo credere all'introduzione dell'*Arsenale*⁽²⁵⁾, ricorre ad un vocabolo che lega strettamente le due opere; ὅπλοθήκη, infatti, è utilizzato come sinonimo di πανοπλία nell'opera di Zigabeno già a partire dai versi dedicatorii contenuti nel codice Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 666, f. 3r: ἡ βίβλος αὕτη τοῦ κρατίστου δεσπότου/ θείων πέφυκεν ὅπλοθήκη δογμάτων.⁽²⁶⁾

L'iconografia è il secondo punto di contatto. Il ricordato codice Vaticano e quello di Mosca, Museo Storico, Syn. gr. 387 (224) contengono alcune miniature in cui Alessio Comneno è raffigurato mentre riceve dai Padri della Chiesa dei rotoli⁽²⁷⁾. Un'immagine indiscutibilmente simile è descritta dall'epigramma 331 della raccolta di versi contenuti nel codice di Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. 524, edita da Lampros⁽²⁸⁾.

(25) Cf. *supra*, p. 357.

(26) C. NEUMANN, *Griechische Geschichtschreiber und Geschichtsquellen im zwölften Jahrhundert*, Lipsia 1888, pp. 32-35: 33.

(27) Cf. C. NEUMANN, *Griechische cit.*, pp. 32-35; I. SPATHARAKIS, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts*, Leiden 1976, pp. 122-129. Sull'utilizzo di rotoli e codici nelle miniature vedi J. C. ANDERSON, *Anna Komnene, Learned Women, and the Book in Byzantine Art*, in GOUMA-PETERSON, *Anna Komnene and Her Times cit.*, pp. 125-156: 127-128.

(28) S. P. LAMPROS, 'Ο Μαρκανδός κώδιξ 524, in *Νέος Ἑλληνομνήμων* 8 (1911), pp. 1-59, 123-192: epigramma 331. Il testo greco è basato sulla versione che ne diedero Magdalino e Nelson in P. MAGDALINO – R. NELSON, *The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century in Byzantinische Forschungen* 8 (1982), pp. 123-83: 147, da me emendata alla luce delle correzioni fatte da Hörandner in W. HÖRANDNER, *Epigrams on Icons and sacred Objects. The Collection of Cod. Marc. Gr. 524 once again*, in *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno Internazionale di Studi (Macerata, 4-5 Maggio 1998)*, a cura di M. SALVADORE, Alessandria 2001 (Centro Internazionale di Studi sulla Poesia Greca e Latina in Età Tardoantica e Medievale. Quaderni, 1), pp. 117-124: 118 n. 2. Cf. anche A. BUCOSSÌ, *George Skylitzes' dedicatory verses for the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros and the Codex Marcianus Graecus 524*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 59 (2009), pp. 37-50.

XI. fol. 181^r † ἐπὶ τοῖς εἰκονίσμασι τοῦ βασιλέως, τοῦ μὲν Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ συλλαλοῦντος αὐτῷ πρὸς τὸ οὐς, τοῦ δὲ Ἁγίου Πνεύματος ἐν εἶδει περιστερᾶς ἐξ οὐρανοῦ κατερχομένου, τῶν δὲ ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, καὶ τῶν ἁγίων πατριαρχῶν τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ Θεολόγου καὶ ἐτέρων ἀρχιερέων ἐπιδιδόντων αὐτῷ τόμους τῶν χρήσεων.

† σὺ μὲν Θεοῦ παῖ⁽²⁹⁾ τῷ βασιλεῖ προσλάλει
ὁ δ' ἄ⁽³⁰⁾ πρὸς οὐς ἤκουσε κηρύττειν θέλει
ὥς εἰς μὲν εἰ σὺ⁽³¹⁾ πλήν φύσεις σώζεις δύο⁽³²⁾
ἀμφοῖν ἀμίκτους εἰς ὑπόστασιν μίαν,

5. καὶ σὺ δὲ Πνεῦμα χάριν ὑψόθεν δίδου
καὶ σὴν γὰρ ἐκπόρευσιν ἐκ Πατρὸς μόνου
πιστῶς διδάσκειν καὶ μίαν⁽³³⁾ ἀρχὴν σέβειν.
Χριστοῦ μαθητῶν, ἱεραρχῶν ἀκρότης
πάρεστιν ἰδοῦ καὶ προτείνεται τόμους

10. πλήρεις ἀκριβῶν ὀρθοδόξων δογμάτων
τούτους Μανουὴλ Αὐσονοκράτορ δέχου
καὶ δόγμα πᾶν ἐκφυλὸν αὐτοῖς ἐκτρέπου.

Il titolo recita: «Sulle raffigurazioni dell'imperatore, del nostro Signore Gesù Cristo mentre gli parla all'orecchio, dello Spirito Santo in forma di colomba che discende dal cielo, e dei santi apostoli Pietro e Paolo e dei santi patriarchi Crisostomo, Gregorio di Nazianzo e altri vescovi mentre gli offrono tomi di citazioni». Mentre nell'epigramma leggiamo: «Tu, o Figlio di Dio, parla all'imperatore; egli desidera proclamare ciò che le sue orecchie hanno sentito, come Tu sia uno, anche se hai due nature, entrambe distinte in una persona. E Tu, o Spirito, dona la grazia dall'alto affinché egli insegni ai credenti a riverire la tua processione dal solo Padre, e la tua unica origine. Vedi, i migliori tra i discepoli di Cristo e gli esponenti della gerarchia ecclesiastica sono presenti ed offrono tomi ricchi di dottrine propriamente ortodosse. Ricevi questi, Manuele Αὐσονοκράτορ, e rifiuta tutti gli insegnamenti a loro estranei».

Non è una mia ipotesi che questo epigramma possa essere considerato la descrizione di un'icona, o di una miniatura, che illustrasse i contenuti dell'*Arsenale Sacro*, o, addirittura, che questi versi fossero le didascalie delle illustrazioni della copia di presentazione dell'*Arsenale Sacro*; Paul Magdalino nel suo libro dedicato al regno di Manuele

⁽²⁹⁾ ὦ Παῖ Magdalino – Nelson.

⁽³⁰⁾ ὁ δ' ἄν Magdalino – Nelson.

⁽³¹⁾ ἐσὺ Magdalino – Nelson.

⁽³²⁾ δις Magdalino – Nelson.

⁽³³⁾ πιστοῖς διδάσκει, καὶ μὲν Magdalino – Nelson.

Comneno propose questa interpretazione nel 1993⁽³⁴⁾. Oggi è possibile corroborare questa supposizione grazie all'analisi dei versi dell'epigramma del codice di Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. 524 comparata all'analisi dei versi scritti da Giorgio Scilitze per l'*Arsenale Sacro* e di alcuni passi del proemio e del dialogo dell'*Arsenale* che riassumo qui brevemente⁽³⁵⁾.

Il passaggio del libro di Ezechiele, capitoli 2-3 – «E tu, figlio dell'uomo, ascolta ciò che ti dico e non esser ribelle come questa genia di ribelli; apri la bocca e mangia ciò che io ti do». Io guardai ed ecco, una mano tesa verso di me teneva un rotolo. [...] Io lo mangiai e fu per la mia bocca dolce come il miele» – è la chiave per l'interpretazione di testi e immagini. I versi di Scilitze, per esempio, esortano il lettore che si approcci all'*Arsenale* a «giudicare questo libro come immagine del rotolo spirituale che addolcì la bocca di Ezechiele» (ll. 37-39), κρινέτω τύπον νοητῆς βιβλίου κεφαλίδος Ἰεζεκιήλ ἐκμελιτούσης στόμα⁽³⁶⁾. Un secondo esempio proviene dal dialogo: i cardinali si rivolgono all'imperatore con parole ispirate ancora dallo stesso passo di Ezechiele: «Il Signore ti ha nutrito con il rotolo dei suoi dogmi e tu ne hai mangiato a sazietà e nella tua bocca questo fu più dolce del miele», Ἐψώμισέ σε Θεὸς τὴν κεφαλίδα τῶν δογμάτων αὐτοῦ καὶ κατακόρως ἔφαγες ταύτην καὶ ἐν τῷ στόματί σου ὑπὲρ μέλι γλυκάζον ἐγένετο⁽³⁷⁾. Infine, la posizione stessa dei Padri che offrono i rotoli contenenti i sacri dogmi, illustrata nelle copie della *Panoplia* e descritta dai versi del *Marcianus*, sembra anch'essa un richiamo al passo di Ezechiele.

Procedendo, per rimanere agli elementi legati ai testi che collegano le due opere, è interessante sottolineare un ulteriore dettaglio: nella parte anti-armena Camatero introduce, come prefazione tra il dialogo e l'antologia patristica, il passaggio di apertura del capitolo di Zigabeno sugli Armeni (il *titulus* XXIII)⁽³⁸⁾ dichiarando apertamente, e questa è l'unica volta in tutto l'*Arsenale*, che il passaggio proviene «parola per parola», κατὰ ῥῆμα, dal κατὰ Ἀρμενίων τίτλου τῆς Δογματικῆς Πανοπλίας⁽³⁹⁾.

⁽³⁴⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., pp. 476-77.

⁽³⁵⁾ Per un'analisi dettagliata si veda BUCOSSÌ, *George Skylitzes' dedicatory verses* cit. *supra*.

⁽³⁶⁾ M, f. 1v.

⁽³⁷⁾ M, f. 21r.

⁽³⁸⁾ PG 130, coll. 1173-1189.

⁽³⁹⁾ M, f. 110r.

Ma passiamo ora ad analizzare cosa invece differenzia le due opere. Certamente la prima grande differenza è l'introduzione dei dialoghi nei quali l'imperatore stesso è l'interlocutore dei delegati romani e armeni. È noto che il XII secolo vide una grande fioritura della struttura dialogica⁽⁴⁰⁾ – ricordiamo Basilio di Ocrida, Teoriano, Niceta di Maronea, i dialoghi fra Manuele i patriarchi Nicola IV e Michele III, anche se quest'ultimo testo non è datato da tutti gli studiosi al dodicesimo secolo⁽⁴¹⁾, ma anche Eustrazio di Nicea ed il suo *Dialogus de sacris imaginibus*, e Soterico Panteugeno –, ciò nondimeno è interessante sottolineare come Camatero insista sul fatto che l'imperatore stesso volle l'introduzione dei dialoghi:

Τῷ δηλωθέντι σεβαστῷ τὴν περὶ τούτων ἀνέθετο φροντίδα καὶ μέριμναν ὡς παρισταμένῳ τηνικαῦτα τούτῳ καὶ ἀκροωμένῳ τῶν διαλέξεων, ὑποθέμενος αὐτῷ πρότερον τὴν τε τῶν διαλέξεων συγγραφὴν, τὴν τῶν χρήσεων παρεκβολὴν, τὴν τῆς ἐφ' ἐκάστη τῶν χρήσεων ἐπιστάσιος ἔκθεσιν, ὧν τὰς πλείους καὶ γριφωδεστέρας αὐτὸς αὐτολεξεῖ σχεδὸν πρὸς τοῦτον ἀπεστομάτισε, καὶ τὴν τῶν συλλογισμῶν μεταχείρισιν· τούτου πρὸς μόνην τὴν τῶν προοιμίων, τῶν προσφωνημάτων, καὶ τῶν ἐπιλόγων γραφὴν χρησιμεύσαντος.

Egli affidò la cura e la sollecitudine per queste [imprese] al sopra menzionato *sebastos*, perché questo era vicino a lui in quell'occasione e presente durante i dialoghi; ma, dopo che il *basileus* gli ebbe ordinato di annotare i dialoghi, compilare l'antologia di citazioni, scrivere un commento dopo ogni citazione (commenti dei quali la maggior parte, ma anche quella più difficile, l'imperatore stesso quasi gli dettò con parole sue) e preparare i sillogismi, questo *sebastos* infine fu utile solo per la composizione di proemi, esortazioni ed epiloghi⁽⁴²⁾.

Secondo punto di differenza è l'intervento sistematico dell'autore nelle antologie patristiche. Nel testo di Camatero, infatti, ogni citazione è seguita da un breve commento dell'autore intitolato *ἐπιστάσιος*; Zigabeno, invece, non compone una «antologia commentata», ma utilizza schemi diversi, cioè florilegi patristici non commentati oppure inclusione di citazioni patristiche all'interno delle sue refutazioni.

Ultimo punto fondamentale: Camatero scrive contro Latini e Armeni, Zigabeno scrive contro tutte le eresie fino allora conosciute,

⁽⁴⁰⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., p. 367.

⁽⁴¹⁾ Darrouzès lo considerò un testo del XIII secolo, vedi DARROUZÈS, *Les documents byzantins* cit., pp. 79-82.

⁽⁴²⁾ M, f. 3v.

trascurando – come egli stesso afferma – solo quelle più antiche ed ormai scomparse da tempo⁽⁴³⁾.

Riflessioni

Riflettere su somiglianze e differenze tra le due opere ci porta inevitabilmente a investigare i motivi per cui Manuele Comneno possa aver voluto patrocinare l'opera di Andronico Camatero e, conseguentemente, a interrogarci sul perché l'opera sia stata concepita in questa forma.

Consideriamo per cominciare la datazione⁽⁴⁴⁾. La data di composizione dell'opera di Camatero è rimasta fino a oggi fluttuante tra il 1166 e il 1175. Darrouzès scrisse: «Si può stimare che l'ordine imperiale relativo alla composizione delle opere di Camatero e Ugo Eteriano sia di poco posteriore al 1166 e certamente anteriore al 1170»⁽⁴⁵⁾. Spiteris scrisse: «Opera composta per ordine di Manuele Comneno tra il 1170 e il 1175»⁽⁴⁶⁾; Cataldi Palau: «Camatero la compose, su ordine di Manuele Comneno (1143-1180), per combattere le eresie dei Latini e degli Armeni, ad una data compresa tra gli anni 1166-1171»⁽⁴⁷⁾. Nessuno di questi studiosi ha proposto una datazione irragionevole, ma nessuno di loro ha sottolineato l'esistenza di un chiaro termine *post quem* l'*Arsenale Sacro* deve esser stato scritto, mentre questo termine esiste ed è l'incoronazione di Alessio II Comneno citata da Giorgio Scilitze nei versi dedicatorii. Scilitze, infatti, scrive: «Possa [Dio] preservare la sua co-imperatrice di sangue reale [...] per una lunga vita insieme al purpureo bocciolo di rosa nato di recente, Alessio che porta la corona dell'impero». L'incoronazione di Alessio è datata 24 Marzo 1171⁽⁴⁸⁾.

καὶ τὴν συναυτάνασσαν ἐκ ῥηγῶν γένους
[...]
γένοιτο τηρῶν εἰς μακρὰν συζωΐαν
σὺν τῷ νεανθεῖ πορφυροβλάστῳ ῥόδῳ,
στέφος φέροντι τοῦ κράτους Ἀλεξίῳ⁽⁴⁹⁾.

⁽⁴³⁾ PG 130, col. 24D.

⁽⁴⁴⁾ Per una traduzione esaustiva si veda A. BUCOSSI, *New historical evidence for the dating of the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros*, in *Revue des études byzantines* 67 (2009), pp. 111-130.

⁽⁴⁵⁾ DARROUZÈS, *Les documents byzantins*, p. 74.

⁽⁴⁶⁾ SPITERIS, *La critica* cit., p. 185.

⁽⁴⁷⁾ CATALDI PALAU, *L'Arsenale Sacro* cit., p. 11.

⁽⁴⁸⁾ Coniata, *Historia*, ed. cit., p. 169.

⁽⁴⁹⁾ A. K. DEMETRAKOPOULOS, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, ἥτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν*

Il *terminus* è certo e si concilia perfettamente con quanto scrisse Jean Darrouzès nel 1965 evidenziando altri elementi utili per la datazione inclusi nell'opera⁽⁵⁰⁾: «Andronico ci offre un'informazione importante che riduce i margini per la datazione. Infatti, quando egli compose la sua prefazione, l'imperatore aveva appena presieduto due importanti sinodi. Questi sono le due assemblee del 30 gennaio e del 18 febbraio 1170⁽⁵¹⁾, perché in nessuna altra circostanza cronologicamente vicina, a partire dal 1166, sono attestati due sinodi presieduti dall'imperatore». Di questi sinodi Camatero scrisse: «I [sinodi] convocati durante il regno di questo imperatore e [specialmente] gli altri due grandi sinodi [convocati] fino a oggi, poiché ebbero lui come campione e difensore dell'ortodossia e poiché calmarono e acquietarono la Chiesa che era terribilmente sconvolta come da una tempesta, sono testimoni da non trascurare di ciò che è stato detto» (Αἱ κατὰ τὰς χρυσᾶς ἡμέρας τῆς αὐτοκράτορος ἀρχῆς τούτου συγκροτηθεῖσαι καὶ ἄλλαι μὲν δύο δὲ τέως μέγιστα σύνοδοι καὶ τοῦτον μὲν τῆς ὀρθοδοξίας ὑπερασπιστὴν καὶ πρόμαχον ἔχουσαι, τὴν δ' ἐκκλησίαν δεινῶς σαλευθεῖσαν ἐδράσασαι καὶ στηρίξασαι, τῶν λεγομένων μάρτυρες ἀπαράγραπτοι)⁽⁵²⁾.

Purtroppo il testo di Camatero non specifica chiaramente di quali sinodi si tratti e, quindi, rimane in dubbio se dobbiamo intendere i sinodi citati da Darrouzès o, piuttosto, i dibattiti in merito alla corretta interpretazione del sacrificio di Cristo (1157) e del passo di Giovanni (1166/1170). In ogni caso, però, ciò che è certo è che, sia che egli si riferisca a due sinodi sullo stesso argomento sia che intenda due avvenimenti cronologicamente distanti, Camatero sicuramente include gli eventi della diatriba sul versetto «il Padre è più grande di me» e certamente questo riferimento non è casuale. Dobbiamo ricordare, infatti, che, secondo il racconto di Cinnamo, i diaconi di Santa Sofia furono apertamente avversi all'interpretazione di Manuele e giunsero fino al punto di affermare: «Se non ora, certamente dopo la sua morte, l'imperatore sarà anatematizzato»⁽⁵³⁾.

Consideriamo ora i contenuti dell'opera. Camatero, contrariamente a Zigabeno, scrive un'opera di 300 fogli solamente contro Latini ed

γραφάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν, Lipsis 1872 (rist. Atene 1968), p. 29.

⁽⁵⁰⁾ DARROUZÈS, *Les documents byzantins* cit., pp. 73-74.

⁽⁵¹⁾ *Regestes*, nrr. 1109-1110.

⁽⁵²⁾ M, f. 6v.

⁽⁵³⁾ Cinnamo, *Epitome*, ed. cit., p. 254.

Armeni. Perché? Michael Angold e Paul Magdalino concordano nel dire che le opere polemiche del XII secolo furono dettate da un'urgenza politica: quelle anti-latine a causa dei tentativi di riunificazione delle Chiese, quelle anti-armene per via dell'interesse imperiale per l'integrazione di questa strategica minoranza⁽⁵⁴⁾. Questa lettura, che potremmo definire «in chiave di politica estera», è corretta ed estremamente interessante, si adatta perfettamente all'opera di Camatero e giustifica l'edizione di testi che spesso sono stati trascurati in quanto considerati importanti solo per la storia della teologia. Tuttavia, è possibile aggiungere anche altre riflessioni. Partiamo dal testo. Camatero scrive un'opera che dichiara dall'inizio alla fine essere il prodotto del pio e ortodosso imperatore; egli inserisce i dialoghi, così dice nel proemio, «poiché era assolutamente essenziale che anche i dialoghi dell'imperatore, che sono causa della compilazione delle antologie, fossero messi per iscritto come sicure fondamenta e poi che il resto della compilazione fosse costruito su questi [...]», e aggiunge: «Osservate che noi abbiamo trascritto dialoghi che si verificarono spontaneamente e li abbiamo registrati quasi parola per parola, come primo vivo monumento della grandezza della mente, della saggezza e dell'infallibile conoscenza di ogni accurato dettaglio del dogma dell'imperatore» (Τέως ἐπεὶ τὴν καὶ τὴν τῆς παρεκβολῆς τῶν γραφικῶν χρήσεων γεγонуῖαν αἰτίαν ἐξαισίαν τοῦ θεοσόφου βασιλέως διάλεξιν ἀναγκαίως ἐχρῆν ἐντεθῆναι τῇ δέλτῳ ταύτῃ προτέραν, ἀσφαλῆ καθάπερ θεμέλιον, ἐποικοδομηθῆναι δὲ ταύτῃ τὰ λοιπὰ τοῦ συγγράμματος, τοῦτο δῆτα καὶ πεποιήκαμεν· καὶ τὴν ἀγράφως ἐξ αὐτομάτου συστάσαν, ἰδοὺ πρῶτην αὐτοὶ κατὰ ῥῆμα σχεδὸν ἀνάγραφτον ἐκτιθέαμεν οἷον ἔμψυχον στήλην τῆς τοῦ βασιλέως μεγαλονοίας καὶ σοφίας καὶ τῆς ἀσφαλοῦς ἐπιστήμης περὶ τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν)⁽⁵⁵⁾.

Leggendo questo passo appare chiaro come Camatero presenti se stesso in veste di compilatore, o potremmo dire «editore», ma non certamente di autore dell'*Arsenale Sacro*; l'autore vero, interpretando ciò che scrive, è l'imperatore. Questo certo non è un caso eccezionale, ovviamente un autore bizantino che scrive per ordine imperiale non reclama il «copyright» (Zigabeno, del resto, non presenta la sua opera in modo diverso), ma bisogna chiedersi se queste parole di Camatero

⁽⁵⁴⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., p. 369; ANGOLD, *Church and Society* cit., p. 98.

⁽⁵⁵⁾ M, f. 7v.

non siano, una volta lette con occhio critico, una difesa dell'ortodossia di Manuele messa in discussione dai dibattiti del 1166 e dal suo atteggiamento pro-latino. Magdalino nota che gli encomi scritti tra il 1160 e il 1170 non fanno nessun riferimento agli scambi di ambascerie tra Roma e Costantinopoli, a eccezione di Camatero che, però, citando Magdalino, «non registra i dialoghi per esaltare l'ecumenismo dell'imperatore, ma per mostrarne la capacità di confutare gli errori dei Latini». Magdalino prosegue domandandosi: «Perché gli encomi sembrano non riflettere la portata e lo scopo completo degli scambi fra Manuele e l'Occidente? È perché queste trattative erano segrete e sconosciute? Oppure i panegiristi scelsero di non celebrare quegli aspetti della politica estera di Manuele che l'opinione pubblica considerava eccessiva o non ortodossa? Per metterla in un altro modo, gli encomiasti riflettevano la pubblicità del governo o la censuravano per riguardo al ridicolo, o forse anche qualcosa di peggio, che questa politica aveva causato?»⁽⁵⁶⁾.

Camatero scrive un'opera dedicata ai Latini e agli Armeni, il nostro autore perciò affronta i seguenti problemi spinosi: il primato di Roma, che liquida in pochi *folia* come inaccettabile a causa del trasferimento delle insegne e del potere imperiale a Costantinopoli e quindi, necessariamente, anche della sede principale della Chiesa; il *Filioque*, zizzania tra il puro grano della fede ortodossa, e quindi il più grave dei problemi teologici che, è necessario sottolineare, fu trattato per ordine di Manuele anche da Ugo Eteriano⁽⁵⁷⁾, il suo consigliere teologico latino, che fu presente e giocò un ruolo di primo piano nella controversia del 1166/1170; terzo e ultimo argomento di dibattito: il problema delle due nature di Cristo cioè, sostanzialmente, il problema che sta alla base delle discussioni sulla corretta esegesi del passaggio di Giovanni, ma anche alla base dell'interpretazione del sacrificio di Cristo. Chiarite queste premesse, è necessario porsi delle domande: Manuele tentava con l'*Arsenale Sacro* di difendersi dall'accusa di essere troppo vicino all'Occidente e di aver imposto un'interpretazione non ortodossa dei dogmi cristologici? Ma non solo, se è chiara la relazione tra Zigabeno e Camatero dal punto di vista formale, possiamo anche dire che entrambe le opere hanno una relazione con i grandi eventi che coinvolsero, e «scon-

⁽⁵⁶⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., p. 461.

⁽⁵⁷⁾ Ugo Eteriano, *De sancto et immortalis Deo* [*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, accurante J.-P. MIGNE, vol. 202, Lutetiae Parisiorum 1855], coll. 227-396.

volsero»⁽⁵⁸⁾ per citare Camatero, la Chiesa durante i regni di Alessio e Manuele? E procedendo ancora oltre, sono la *Panoplia Dogmatica* e l'*Arsenale Sacro* una sorta di lunghissima arringa a difesa dell'ortodossia dei due imperatori che intervengono con forza nei dibattiti teologici, impongono il loro punto di vista, assumono un ruolo sempre più centrale nella Chiesa passando da protettori della fede ad arrogarsi il ruolo di *epistemonarches*? E quindi, seguendo l'interpretazione del termine *epistemonarches* data da Eustazio di Tessalonica⁽⁵⁹⁾ e Teodoro Balsamone⁽⁶⁰⁾, acquistando, accanto al dovere imperiale di mantenere l'ordine ecclesiastico, anche il diritto di intervenire in materia di dogmi?

Conclusioni

Le domande lasciate aperte dalla comparazione tra le opere di Camatero e Zigabeno necessitano di uno studio approfondito che, per esempio, confronti gli atti ufficiali delle diatribe teologiche interne alla Chiesa bizantina⁽⁶¹⁾ con i testi che abbiamo esaminato. Tuttavia, già i dati in nostro possesso sono ampiamente sufficienti per riflettere sulla politica ecclesiastica di Alessio e Manuele e cioè su un interventismo che sembra superare i limiti dell'accettabilità. Non è certo casuale il fatto che siano proprio Alessio e Manuele a modificare il *Synodikòn*, dopo tanti secoli in cui era rimasto pressoché invariato, rendendo «dogmi» le decisioni prese durante gli eventi più problematici e discussi che coinvolsero la Chiesa durante i loro regni: le condanne di Giovanni Italo, Nilo di Calabria, Eustrazio di Nicea e infine tutti i personaggi anatemizzati nel 1157, 1166 e 1170. Questi interventi imperiali, che diventano sempre più invasivi⁽⁶²⁾ passando dal regno di Alessio e quello di Manuele, chiaramente supportano il quadro che Joan Hussey e, dopo di lei, Paul Magdalino hanno tracciato. Cito, per concludere, ciò che Magdalino scrisse: «Per un certo periodo durante l'XI secolo, tuttavia,

⁽⁵⁸⁾ Cf. *supra*, p. 367.

⁽⁵⁹⁾ G. L. F. TAFEL, *Eustathii Metropolitae Thessalonicensis opuscula*, Frankfurt a.M. 1832, p. 87.

⁽⁶⁰⁾ G. DAGRON, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003, (trad. inglese), p. 265.

⁽⁶¹⁾ ANGOLD, *Church and Society* cit., p. 99; MAGDALINO, *Manuel* cit., p. 291.

⁽⁶²⁾ Condanna di Alessio Comneno da parte di Leo, metropolita di Calcedonia, a causa della confisca dei tesori della Chiesa, cf. ANGOLD, *Church and Society* cit., p. 46.

era sembrato che la Chiesa bizantina fosse sul punto di liberarsi dalla tutela imperiale. Il patriarca e il sinodo di Costantinopoli avevano dimostrato una più forte iniziativa nel regolare le finanze episcopali, le chiese private, le proibizioni di matrimoni e le relazioni con le altre Chiese. [...] <Ma> la Chiesa bizantina semplicemente non possedette la base materiale e politica per la «libertà» a cui mirava la riforma gregoriana nello stesso periodo. [...] La Chiesa <bizantina> non poteva trattare l'imperatore come un uomo laico. [...] <E> così l'ascesa di un imperatore forte nel 1081 significò che il movimento di riforma dell'XI secolo finì in una direzione completamente diversa da quella della sua controparte occidentale. Invece di circoscrivere il ruolo del potere temporale, essa portò una nuova iniziativa imperiale negli affari della Chiesa»⁽⁶¹⁾. E, forse potremmo aggiungere, questo non piacque a tutti.

Ars edendi. Institutionem
för franska italienska
och klassika språk
Stockholms universitet

Alessandra BUCOSSI

⁽⁶¹⁾ MAGDALINO, *Manuel* cit., pp. 267-268.

EASTERN INFLUENCES UPON THE WEST: CANONICAL EVIDENCE FROM ECUMENICAL AND GENERAL COUNCILS, AND SOME OTHER SOURCES, DURING THE MIDDLE AGES

The dominance of the East upon the canon law promulgated by the early councils of the Church is evident. Thus, all the first seven ecumenical councils – Nicea I in 325, Constantinople I in 381, Ephesus in 431, Chalcedon in 451, Constantinople II in 553, Constantinople III in 680-1, Nicea II in 787 – were held in the eastern half of the Roman empire. The language of all of them was Greek, the *lingua franca* of the eastern half of the empire. The presence of legates of the bishop of Rome at the councils was valued, but otherwise the participants came overwhelmingly from the East and the eastern half of north Africa. The contents and preoccupations of the conciliar decrees were likewise predominantly eastern: those of a strictly canonical nature had principally in mind the circumstances of the eastern churches; those of a more doctrinal nature, such as creeds, had significant canonical functions, notably as tests of orthodoxy, and these decrees too – with a few exceptions, most famously pope Leo's Tome which was incorporated into the Definition of the council of Chalcedon – were predominantly eastern in their formulations.

After the beginning of the schism between Rome and Constantinople – customarily dated to the exchange of excommunications in 1054 – the eastern and western churches went their own ways in terms of councils. In eastern Christendom a number of major councils were held, such as the two councils of Constantinople in 1341 and 1351 which endorsed Hesychasm. However, even the eastern Church considered them to be patriarchal councils of the church of Constantinople rather than ecumenical councils.

Middle Ages

In the medieval West, ten major councils were held that were widely regarded at the time as general councils of the western Church

but later came to be ranked by the Catholic church as ecumenical councils: Lateran I (1123), Lateran II (1139), Lateran III (1179), Lateran IV (1215), Lyons I (1245), Lyons II (1274), Vienne (1311-1312), Constance (1414-1418), Basel-Florence (1431-1445) and Lateran V (1512-1517). In several obvious ways the ten councils in question marked a radical movement westwards. They were all held in the West; Latin was the language of all of them; and their business was principally to formulate canon law for the western Church. A small delegation from Constantinople attended the second council of Lyons in 1274 and a larger delegation attended the council of Florence in 1439, in both cases to discuss possible reunion with the western Church. Apart from these two instances, almost all the members of the ten councils were from the western Church or, in a few cases, from eastern churches in communion with Rome.

Despite the overwhelmingly western ambience of these ten councils, eastern canonical traditions remained powerful in the background. This continuing respect for eastern canonical traditions, in the medieval West, constitutes the core argument of this paper. The respect depended upon two interconnected considerations: on the one hand, the West's hesitation about the status of its own medieval councils and, on the other hand, continuing recognition of the early eastern councils as the bedrock of the church's canonical tradition. These considerations were expressed most clearly by the council of Constance in 1417. After the council had deposed or arranged the resignation of the three rival claimants to the papacy, thereby ending forty years of papal schism, it formulated a profession of faith that the new pope would take immediately after his election (in the event, cardinal Oddo Colonna was elected and took the name Martin V). The person chosen was to «profess and confess» that,

As long as I am in this fragile life I will firmly believe and hold the catholic faith according to the traditions of the apostles, of the general councils and of other holy fathers, especially the eight holy universal councils – namely the first at Nicaea, the second at Constantinople, the third at Ephesus, the fourth at Chalcedon, the fifth and sixth at Constantinople, the seventh at Nicaea and the eighth at Constantinople – as well as of the general councils at the Lateran, Lyons and Vienne, and I will preserve this faith unchanged to the last dot and will confirm, defend and preach it to the point of death and the shedding of my blood...⁽¹⁾

⁽¹⁾ «Ego... corde et ore confiteor et profiteor, quamdiu in hac fragili vita

The important distinction in the profession, for the purposes of this essay, is that between «the eight holy universal councils» and the «general councils» of the Middle Ages. The difference of authority between the two groups of councils is not defined precisely, but some distinction is evident. The first eight are called «universal councils»: the Latin word is *universalia*, which has the same connotation as ecumenical, pertaining to the whole world. These eight councils are listed individually and by name. The medieval councils, on the other hand, are called «general councils», *concilia generalia* in the Latin original. The implication seems to be that they were somewhat less than universal/ecumenical councils. They are not listed individually but more vaguely as «councils at the Lateran, Lyons and Vienne». The lack of numerical precision was due in part to uncertainty as to how many of the Lateran councils reached the level of «general councils» – just those of 1179 and 1215, or also those of 1123 and 1139? In addition to this evidence from the council of Constance, Luis Bermejo has listed various statements by ecclesiastical authorities in the fifteenth and early sixteenth centuries, including those of some popes, in which the council of Florence was called the eighth ecumenical council (or sometimes the ninth, so as to include the disputed Constantinople IV): «ecumenical» because at last the whole Church was again represented, thanks to the reunion with the Orthodox church that was (fleeting)ly achieved at the council. This numbering, by implication, discounted the full ecumenicity of the other general councils of the medieval West⁽²⁾.

Later developments

Only in the early seventeenth century did the Catholic church decide more definitively upon the ecumenical status of the ten medieval

constitutus fuero, me firmiter credere et tenere fidem catholicam, secundum traditiones apostolorum, generalium conciliorum et aliorum sanctorum patrum, maxime autem sacrorum octo conciliorum universalium – videlicet primi Nicaeni, secundi Constantinopolitani, tertii Ephesini, quarti Chalcedonensis, quinti et sexti item Constantinopolitani, septimi item Nicaeni, octavi quoque Constantinopolitani – necnon Lateranensis, Ludgunensis et Viennensis generalium etiam conciliorum, et illam fidem usque ad unum apicem immutilatam servare, et usque ad animam et sanguinem confirmare, defensare et praedicare...»: *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. N. TANNER, London and Georgetown 1990 (hereafter: *Decrees*), p. 442.

⁽²⁾ L. BERMEJO, *Church, Conciliarity and Communion*, Anand 1990, pp. 77-78.

councils. The crucial event was the publication of the «Roman edition» of the councils, *Editio Romana*, in four volumes between 1608 and 1612. Edited by various scholars in Rome including the Jesuit cardinal Robert Bellarmine, the work carried the official approval of the reigning pope Paul V. The nineteen councils whose decrees were printed in the four volumes comprised the eight from the first millennium (seven from Nicea I to Nicea II and the disputed Constantinople IV), the ten mentioned above from the Middle Ages, and the council of Trent. The full title of the work reads as follows: *Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἅπαντα: Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V pontificis maximi auctoritate edita*. The title, therefore, given in both Greek and Latin, was skilful in implying there was no difference between the descriptions ecumenical and general: «ecumenical synods» in the Greek, «general councils» in the Latin, referring to the same nineteen assemblies. This listing of nineteen ecumenical councils remained for long the tradition within the Catholic church, with of course the additions of Vatican I and II in due time. There was some reopening of the question of status in the twentieth century. Vittorio Peri and Yves Congar wrote articles suggesting that the status of the medieval councils might be revisited⁽³⁾. Most significantly, pope Paul VI in 1974, in commemorating the seventh centenary of the second council of Lyons in 1274, referred to the Lyons council, and indeed the other medieval councils, as «general councils of the West» (Latin, «generales synodos in occidentali orbe») rather than as ecumenical councils⁽⁴⁾. Thereby the pope seemed to be returning consciously to the earlier, more hesitant evaluation of the councils of the medieval West.

I have dwelt on how the medieval councils came to be affirmed as ecumenical councils in the seventeenth century principally in order to highlight the different evaluation of them in the Middle Ages. In the Middle Ages there was doubt about the status of these councils and, as a result, even greater reverence was paid to the indisputably ecumenical councils of the first millennium. The promotion of the medieval councils to ecumenical status flowed from the Counter-Reformation's de-

⁽³⁾ V. PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in *Aevum* 37 (1963), pp. 433-501; Y. CONGAR, *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974), pp. 355-390.

⁽⁴⁾ *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974), p. 620.

fence of the authority of the medieval Church and its councils, against the criticisms of the Protestant Reformation. However, the effects were felt even more acutely in relations with the Orthodox church. For, assemblies that were regarded by the Orthodox as merely medieval western councils were now being elevated to the same status as that of the first seven ecumenical councils.

Citations

But what, in detail, was the canonical legislation of the early councils that was being exalted by the ten general councils of the medieval West? There were a few direct citations of the earlier canons. Canon 7 of the first Lateran council (1123) quoted from canon 3 of the first council of Nicea (325), forbidding clergy to cohabit with women except their close relatives and others «above suspicion»; though the Lateran canon argued, with doubtful justification, that the Nicene canon had prohibited married clergy⁽⁵⁾. Canon 5 of the second Lateran council (1139) made explicit appeal to the ruling of the council of Chalcedon, in forbidding the seizure of a deceased bishop's property⁽⁶⁾. Canon 5 of the fourth Lateran council (1215) renewed the «ancient privileges» of the five patriarchal sees: Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem; and the order of the five patriarchs, «which has been handed down in the canons», was confirmed by the council of Florence in 1439. This order and the privileges had been established authoritatively by three canons of the early councils: canon 3 of Constantinople I, canon 28 of Chalcedon and canon 21 of Constantinople IV⁽⁷⁾. Canon 6 of Lateran IV decreed that provincial councils should be held annually, in accordance with what «has been ordained of old by the holy fathers». The reference may be to canons 5 of Nicea I, 19 of Chalcedon and 6 of Nicea II, which made similar recommendations about regular local councils; though the three earlier canons are not cited explicitly by the Lateran ruling⁽⁸⁾. Canon 8 of Lateran IV stated that «the holy fathers have wisely decreed that accusations against prelates should not be admitted readily». This canon may have had in mind the

⁽⁵⁾ *Decrees*, pp. 7 and 191.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, pp. 97 and 197.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, pp. 32, 99-100, 182, 236 and 528.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, pp. 8, 96, 143-144 and 236.

decrees issued to similar effect by canons 6 of Constantinople I and 21 of Chalcedon⁽⁹⁾.

These are the few, more or less direct indications of canonical dependence. To them should be added citations of the creeds of the early councils, since an important function of these professions of faith was that of a canonical instrument, a test of orthodoxy. All the direct citations of these early professions of faith come from the council of Florence (1439-45). The fullest are to be found in the council's decree of reunion with the Armenians. This decree listed, among other articles of faith, the Nicene creed (as developed by the first council of Constantinople in 381), the definition of Chalcedon regarding two natures in the one person of Christ, and the definition of Constantinople III regarding two wills in Christ. It also contained more general references to the councils of Nicea I, Constantinople I and Ephesus⁽¹⁰⁾. The council's decree of reunion with the Syrian Christians included citations from the Christological statements of the councils of Chalcedon and Constantinople III⁽¹¹⁾. The decree issued against the antipope Felix V contained a brief reference to the council of Chalcedon⁽¹²⁾. Finally, at the heart of the document for which the council of Florence is best known, the decree *Laetentur caeli*, proclaiming reunion between the Catholic and Orthodox churches, lay the Nicene creed. Both churches at the council were agreed on the normative authority of this creed of the early Church, even while the decree's principal concern was with the later addition to the creed, the *Filioque* clause⁽¹³⁾.

Such, then, are the more or less explicit references of the medieval councils to the canon law of the early councils. More research could be done on how much detailed knowledge of the early councils existed among the members of the medieval councils. Clearly some, as the above citations show; maybe much more. There are similarities in style and content, for example, between many of the canons of Nicea I and Lateran IV, the two most influential councils of the early and medieval periods in terms of canon law. Canon 5 of the third Lateran council (1179) and canon 6 of the council of Chalcedon, regarding the need for a title to ordination, are notably similar in several respects even though

⁽⁹⁾ *Ibid.*, pp. 33-34, 97 and 238.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, pp. 538-540.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, pp. 587-588.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, p. 563.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, pp. 524-527.

the Lateran decree does not cite the earlier decree of Chalcedon⁽¹⁴⁾. Other examples could be provided.

Notably absent from the decrees of the medieval western councils were the canons of the council of Trullo (692). However, although the canons of this council were immediately recognised as fundamental to the canon law of the Orthodox church – and indeed were widely recognised as such by the western church, apart from a few canons which were considered to be critical of western traditions – nevertheless the western Church did not generally recognise the council's legislation to be binding upon the West and, as a result, the council was considered to be a patriarchal council of the church of Constantinople rather than an ecumenical council.

Gratian's Decretum

Another way into considering the eastern bedrock of the medieval West, in terms of canon law, is through Gratian's *Decretum*. This monumental collection, compiled by the Bologna professor in the twelfth century, comprised three main types of canons: decrees of councils, papal decretals, and statements of theologians and other writings (that were regarded as forming part of canon law). The three categories are conveniently indexed in A. Friedberg's standard edition of the *Decretum*⁽¹⁵⁾. Obviously, all the papal decretals emanated from the western Church, though it should be remembered that a number of the popes in question were themselves easterners or from eastern north African.

Of the councils cited in the work, the East is well represented. The names and dates (in brackets) of these eastern councils, together with the number of references in the *Decretum* to their canons, are as follows: Ancyra (314), 8 references; Neocaesarea (314/325), 11; Nicea I (325), 23; Antioch (341), 19; Sardica (343), 8; Laodicea (343/381), 28; Gangra (c. 350), 22; Constantinople I (381), 4; Chalcedon (451), 33; Constantinople II (553), 2; Trullo/Quinisext (692), 17; Constantinople III (680/681), 1; Nicea II (787), 22; Constantinople IV (869), 4; Constantinople (879), 1.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, pp. 90 and 214.

⁽¹⁵⁾ *Corpus Iuris Canonici*, ed. A. FRIEDBERG (Leipzig 1879: facsimile edition, Graz 1955), I, coll. XIX-XLI and 1465-1468.

Regarding the third category, statements of theologians and other writings from eastern Christendom (including eastern north Africa), the numbers are as follows: Apostolic canons, 17 quotations; Atticus, patriarch of Constantinople, 1; Basil of Caesarea, 19; Cyril of Alexandria, 2; Didymus, 1; Eusebius of Caesarea, 1; Gregory Nazianzen, 1; John Chrysostom, 32; Justinian's "Novellae", 8; Origen, 18; Tarasius, patriarch of Constantinople, 1.

Quantitatively, Gratian's *Decretum* comprises over half the *Corpus Iuris Canonici*. In the other five collections that make up this work – namely, *Decretales* of pope Gregory IX, *Liber sextus*, *Liber septimus papae Clementis V*, *Extravagantes papae Joannis XXII*, and *Extravagantes communes* – references to the councils and theologians of the eastern church are much fewer. But the scarcity is to be expected since the five works were essentially collections of canons dating from after Gratian's *Decretum*, with just a few citations from earlier sources, dating therefore from after the beginning of the East-West schism and intended to be collections for the western church.

Trent and Conclusion

This short paper may conclude appropriately with a word about the council of Trent in the sixteenth century. This great assembly is usually regarded as the first council of the modern era. In many ways, however, its roots and expressions lay in the Middle Ages. It could be considered the last of the medieval councils, the final fruits of the Middle Ages. More to the point of this paper, it constituted a reconnecting of the Catholic church with its eastern roots. For all the important positive contributions of the Protestant Reformation, and they were many, the Reformation constituted in important respects a move towards what might be called extreme Westernism. The individualism of predestination and justification by faith alone were features in this move. By contrast, a constant theme of the Tridentine decrees was that the medieval Church had remained faithful to the doctrinal and canonical heritage of the early – and therefore predominantly eastern – Church. The theme is implicit rather than openly stated in the decrees, but is firmly present nevertheless. It appeared clearly in the council's first doctrinal decree, approved on 4 February 1545, in which the Nicene creed (in the form promulgated by Constantinople I in 381) was proclaimed again, with the following introductory words:

Hence the council voted that the creed which the holy Roman church uses as that basic principle on which all who profess the faith of Christ necessarily agree as the firm and sole foundation against which the «the powers of death shall never prevail» (Matthew 16,18), should be expressed in the words in which it is read in all the churches⁽¹⁶⁾.

The council's defence of Tradition alongside Scripture, of good works alongside faith, of the sacraments and many elements of devotional life, sought likewise to reaffirm the Church's eastern roots.

Gregorian University, Rome

Norman TANNER, SJ

⁽¹⁶⁾ *Decrees*, p. 662.

Riceviamo dalle Giunte delle Consulte Universitarie di Letteratura Cristiana Antica, di Storia del Cristianesimo e delle Chiese, di Civiltà bizantina e neogreca, e volentieri pubblichiamo, la seguente

Lettera aperta alla Ministra dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca
On. Mariastella Gelmini

Onorevole Ministra,

a scriverLe sono i docenti che costituiscono le Giunte delle Consulte Universitarie di Letteratura Cristiana Antica, di Storia del Cristianesimo e delle Chiese, di Civiltà bizantina e neogreca chiamate in causa, come associazioni disciplinari, per esprimere proposte in merito alle *Indicazioni nazionali degli obiettivi specifici di apprendimento per il sistema dei Licei*.

Sempre aperti al confronto democratico, abbiamo esaminato tali *Indicazioni*, delle quali inizialmente ci hanno colpito alcune macroscopiche lacune nel canone autoriale, in cui sono stati fatti rientrare solo un paio degli autori cristiani della tradizione greca e latina. Ma una lettura più attenta ci ha convinti che colmare queste lacune o correggere qualche enunciato non avrebbe mutato la sostanza di un quadro che giudichiamo, ci permetta e ci permettano gli autorevoli Colleghi estensori di quelle *Indicazioni*, desolatamente vecchio e inefficace.

Si è persa, a nostro avviso, una grande opportunità di rinnovamento e di cambiamento, pur nel solco della tradizione: quella di allargare gli orizzonti della cultura cosiddetta classica a tutto il mondo cristiano tardoantico di lingua greca e latina. Ciò avrebbe potuto consentire al liceo dei prossimi decenni – quello classico in primo luogo – di non presentarsi come una scuola tesa alla salvaguardia del passato “old fashion”, ma di essere invece laboratorio di stimoli e fucina di opportunità e di occasioni.

Il punto nodale, Signora Ministra, non è lo spazio riservato agli autori cristiani, latini e greci, ma il mancato riconoscimento della portata di un fenomeno strutturalmente complesso come il cristianesimo, che resta fuori, in buona sostanza, da un orizzonte culturale che pure da esso in gran parte si origina. Ciò appare francamente incomprensibile in tempi come i nostri in cui si sbandiera (a proposito e a sproposito) la dimensione identitaria del cristianesimo e dei suoi simboli, mentre si evocano (a proposito e a sproposito) le radici cristiane dell'Europa.

Nonostante ciò, la parola “cristianesimo” (o l'aggettivo “cristiano”) non figura nemmeno una volta nelle *Indicazioni* relative al Greco per il classico, così come non figura l'espressione “tarda antichità” (o altre consimili), mentre viene ribadita la centralità di una “classicità” senza tempo né spazio, lontanissima dalle istanze reali del nostro presente, quasi che non dovessimo in gran parte al cristianesimo antico e medievale il processo di trasmissione dei testi classici – per limitarci alla cultura letteraria – e di conseguenza la nostra stessa percezione della classicità. Vero è che l'aggettivo “cristiano” ricorre due volte (*sic!*) nei programmi di Latino per il Liceo classico, ma esso torna a scomparire dalle *Indicazioni* relative allo Scientifico, al Liceo di Scienze umane e al Linguistico, dalle quali la

letteratura cristiana e quella tardoantica sono completamente assenti. Questo il quadro che emerge dalle *Indicazioni* concernenti il Greco e il Latino, mentre la storia si limita a prevedere per gli studenti del biennio lo studio dell'«avvento del cristianesimo» per poi passare all'«Europa romano-barbarica». Assente ogni esplicito riferimento a Bisanzio e all'importanza del millennio bizantino.

Non è certo questa la sede per un'analisi dei contenuti, delle finalità e degli obiettivi delle *Indicazioni*, le quali sappiamo benissimo che non vanno confuse coi «programmi» e che non hanno carattere rigidamente imperativo, limitandosi a identificare «i nuclei essenziali delle discipline» e lasciando di fatto «un ampio margine alla libertà delle istituzioni scolastiche e dei docenti, per poter progettare percorsi scolastici innovativi». Ma, se il «nucleo essenziale» del Greco, del Latino e della Storia antica viene identificato nel «valore fondante della classicità», quale stimolo potrà venire a insegnanti e docenti a riconoscere la peculiarità e l'importanza di quel tardoantico che gli storici hanno individuato quale snodo del passaggio fra l'antichità e la modernità sin dai primi anni del secolo scorso? Quale stimolo verrà ad approfondire la conoscenza del cristianesimo come realtà culturale, indipendentemente dalla dimensione di fede? Quelle *Indicazioni* per un verso bloccano ogni apertura in queste direzioni per un altro suonano non riconoscimento – e perfino misconoscimento – di un lavoro di ricerca per il quale l'Italia ha raggiunto almeno i livelli dei più prestigiosi Paesi europei. Esso peraltro, come Ella ben sa, subirà un colpo letale dalla scomparsa di fatto dei «piccoli» settori disciplinari, sacrificati all'esigenza di creare grandi blocchi di materie. A ciò si aggiungono ora le scelte sottese alle *Indicazioni*, con le loro ovvie ricadute sulla stessa sopravvivenza delle nostre discipline, di cui viene confermato il carattere accessorio – è un eufemismo – nella formazione scolastica.

È vero: chi insegna al Liceo si trova a dover rispondere a un interesse sempre più fiacco per la cultura umanistica e per l'antichità in specie e deve farlo con margini di tempo sempre più ristretti. Ma il ribadire la centralità della classicità astratta di cui s'è detto non aiuta certo quei docenti, che tuttavia non rinunciano, per nostra fortuna, alla testarda voglia di innovare e di sperimentare strade nuove, anche nello studio del passato, fornendo stimoli nuovi alla scuola italiana, al liceo classico in primo luogo, che costituisce ancora uno dei fiori all'occhiello del nostro paese. La nostra speranza, Signora Ministra, non è nelle proposte che la Commissione di specialisti da Lei nominata può e vuole eventualmente recepire, ma nella spinta che comunque proviene dalla scuola e da quanti la vivono ogni giorno, insegnanti e studenti. La spinta a una conoscenza non archeologica e museale, ma in grado di fornire stimoli per la comprensione del presente e delle sue articolate radici, nelle quali sta già tutto il patrimonio genetico di mentalità, di simboli, di miti dell'oggi; stanno la nostra concezione del tempo e dello spazio; stanno dottrine, dogmi, credenze e tradizioni ancor oggi patrimonio condiviso di credenti e non credenti. Ignorarlo significa nulla o poco capire della letteratura, dell'arte, della musica degli ultimi duemila anni; significa precludersi la comprensione della nostra stessa psicologia, del nostro modo di essere.

RingraziandoLa per la cortese attenzione, Le porgiamo, Ministra, i più cordiali saluti.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

a cura di

Laura ZADRA

- Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche* 85 (2011) (Milano).
- E. AFENTOULIDOU-LEITGEB, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel: Einleitung, Edition, B. Kommentar*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2008 (Wiener Byzantinistische Studien, 27).
- Αφιέρωμα στον Κώστα Μίσσιο*, Mitilene, 2009.
- Μ. ΑΓΓΕΛΙΔΟΥ, *Ελληνική μυθολογία*, Athena, Papadopoulos, 2006.
- S. AMATO, *Poetica e rivisitazione del mito nell'opera di Ghiannis Ritsos. Για τα εκατό χρόνια από τη γέννησή του. Per i cento anni dalla nascita*, Siracusa, Istituto superiore di studi umanistici, 2010.
- Analecta Bollandiana* 129 (2011) (Bruxelles).
- ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Το ποιητικό τοπίο του ελληνικού 19ου και 20ου αιώνα*, vol. 3, Athena, Kastaniote, 2007.
- Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, ser. II, 10 (2008) e 11 (2009) (Spoleto).
- G. M. BIZYENOS, *Folgen der alten Geschichte. Die Sunde meiner Mutter. Griechisch und Deutsch*, Gottingen, Peust & Gutschmidt, 2006.
- S. BRODBECK, *Les saints de la cathédrale de Monreale en Sicile. Iconographie, hagiographie et pouvoir royal à la fin du 12e siècle*, Rome, École française de Rome, 2010.
- Χ. ΜΠΟΥΛΩΤΗΣ, *Όταν η πασχαλίτσα συνάντησε ελέφαντα*, Athena, Livani, 2007.
- Bulletin analytique d'histoire romaine* 19 (2010) (Strasbourg).
- Byzantine and Modern Greek Studies* 35 (2011) (Birmingham).
- Byzantinische Zeitschrift* 102 (2009) e 103 (2010) (Berlin-New York).
- Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines* 80 (2010) (Bruxelles).
- Byzantion Nea Hellas. Revista Annual de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelenicos* 29 (2010) (Santiago del Chile).
- P. CESARETTI – M. L. FOBELLI, *Procopio di Cesarea, Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce, De aedificiis I 1,1-78*. Milano, Jaca Book, 2011 (Di Fronte e Attraverso. Storia dell'arte, 45).
- K. CHARALAMBIDIS, *Θόλος – Tholos*, Besançon, Praxandre, 2010.
- Π. ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Άγιος Βασίλης και το διαβολάκι*, Athena, 2006.
- Δ. Χ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ Λιμός, Athena, Nefeli, 2007.
- Cyprus bibliophilia* (2011) (Nicosia).
- Σ. ΓΙΑΛΟΥΡΑΚΗ, *Τα πορτρέτα του Φαγιούμ και η μυστηριώδης μισ Τζούλια*, Athena, Ekdoseis Ereynites, 2007.

- Α. ΔΕΛΟΩΝΕΣ. *Αγαπώ μια γάτα, εντάξει*. Athena, Ekdoseis Psychogios, 2008.
- Ν. ΕΓΓΟΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ωραίος σαν Έλληνας*. Ανθολογία ποιημάτων, Athena, Ypsilon, 2007.
- Ελληνικά*. Φιλολογικό ιστορικό και λαογραφικό περιοδικό σύγγραμμα 60 (2010) (Θεσσαλονίκη).
- Επετηρίς του Κέντρου Έρευνας της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου* 42 (2010) (Αθήνα).
- Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*. Περίοδος Β' 42 (2011) (Αθήνα).
- Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 31 (2010) (Madrid).
- Ε. ΦΑΚΙΝΟΥ, *Φιλοδοξίες κήπου*. Διηγήματα, Athena, Kastanioti, 2007.
- A. GIANNOULI, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Grossen Kanon des Andreas von Kreta: Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007 (Wiener Byzantinistische Studien, 26).
- M. GRÜNBART, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2005 (Wiener Byzantinistische Studien, 25).
- Irénikon. Revue des Moines de Chevetogne* 83 (2010) (Chevetogne).
- Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 55 (2005) – 60 (2010) (Wien).
- Ε. Θ. ΚΑΡΑΜΑΝΕΣ, *Οργάνωση του χώρου, τεχνικές και τοπική ταυτότητα στα Κοπατσαροχώρια των Γρεβένων*, Athena, Akademia Athenon, 2011.
- Ι. ΚΑΡΥΣΤΙΑΝΗ, Σουέλ. *Μυθιστόρημα*, Athena, Kastaniote, 2006.
- Ν. ΚΟΚΚΙΝΑΚΗ, *Πηνελόπη Δέλτα*. Η ζωή της, σαν παραμύθι, Athena, Angyra, 2007.
- Β. ΚΡΕΜΜΥΔΑΣ *Καθημερινές ιστορίες για τα Καράβια*, Athena, Kaleidoskopio, 2006.
- A. A. G. KYPROLEONTAS, *Les Lauriers roses et autres nouvelles*, Besançon, Praxandre, 2010.
- A. KYRIAKI – W. SEIBT, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden, Teil 1: Einleitung, Spiegellegenden von Alpha bis inclusive My*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2011 (Wiener Byzantinistische Studien, 28/1).
- Ε. ΛΑΔΙΑ, *Η γυναίκα με το πλοίο στο κεφάλι*, Athena, Kollarou & Sias, 2008.
- Γ. ΛΕΟΝΑΡΔΟΣ, *Ο τελευταίος Παλαιολόγος*, Athena, Livani, 2008.
- Α. Β. ΜΑΠΑΚΟΥ, *Μια φορά κι έναν καιρό*, Athena, Golema, 2007.
- Κ. Γ. ΜΙΣΣΙΟΣ, *Μίλτης Παρασκευαΐδης. Εκατό χρόνια από της γέννησής, του (18.1.1911 – 18.1.2011)*. Αναθυμητικά κείμενα (και άλλα) στη μνήμη του, Athena, Pittakos, 2011.
- Κ. Γ. ΜΙΣΣΙΟΣ, *Ο Λεσβιακός Τύπος και οι δημιουργοί του (24 Αυγούστου 1864 – 31 Μαρτίου 2008)*. Συμβολή στην ιστορία της λεσβιακής γραμματείας, Athena, Pittakos, 2009.
- Κ. Γ. ΜΙΣΣΙΟΣ, *Ποικίλα φιλολογικά της Μυτιλήνης*. Συμβολή στην ιστορία της λεσβιακής γραμματείας, Athena, Pittakos, 2009.
- Νέα Έστια* 168 (2011) (Αθήναι).
- Νέα Ρώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 6 (2009) (Roma).
- A. NICOLOTTI, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011.
- Orientalia Christiana periodica* 77 (2011) (Roma).

- Orthodoxy and heresy in Byzantium: the definition and the notion of orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-christian religions*, Roma, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», 2010 (Quaderni di Νέα Ῥώμη, 4).
- G. PACE, *La poesia tragica*. Edizione critica, traduzione e commento. Napoli, D'Auria, 2011 (Speculum. Contributi di Filologia Classica, 27).
- Β. ΠΑΠΑΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Χνότα στο τζάμι*, Athena, Kedros, 2007.
- Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, *Από τον Πολιτισμό στην Πείνα*, Athena, Hellenika Grammata, 2008.
- Κ. ΠΛΑΣΣΑΡΑ, *Η δίκη μας λάθη*, Athena, Miletos, 2006.
- A. ROSELLI – C. VELARDI, *L'insegnamento delle technai nelle culture antiche: atti del Convegno, Ercolano, 23-24 marzo*, Pisa-Roma, A.I.O.N., 2011.
- W. G. SEBALD, *Οι Ξεριζωμένοι*, Athena, Agra, 2006.
- Ν. ΣΙΩΤΗΣ, *Αυτοβιογραφία έπος στόκου*, Athena, Kedros, 2006.
- Μ. ΣΟΑΡΕΣ, *Το βιβλίο της ανησυχίας*, Athena, Exandas, 2007.
- Φ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗ, *Κάτι παράξενο απόψε συμβαίνει*, Athena, Libane, 2006.
- Studi sull'Oriente cristiano* 15 (2011) (Roma).
- A. Μ. ΤΑΜΗΣ, *Οι Έλληνες της Λατινικής Αμερικής / Los Griegos de América Latina*, Athena, Hellenika Grammata, 2006.
- Τετράδια πολιτισμού*, 3-4 (2008).
- Κ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Άπαντα*, Athena, Akademia Athenon, 2011.
- Β. Ι. ΤΖΑΝΑΚΑΠΗΣ, *Δακρυσμένη Μικρασία 1912-1922. Τα χρόνια που συντάραξαν την Ελλάδα*, Athena, Metaichmio, 2007.
- G. VESPIGNANI, *ΙΠΠΟΔΡΟΜΟΣ. Il circo di Costantinopoli nuova Roma dalla realtà alla storiografia*. Spoleto, CISAM, 2010 (Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 14).

INDICE

Premessa	3
Mario D'AMBROSI, Giorgio Pisida, Epigr. XCVI Sternbach (= 11 Tartaglia): nota metrico-testuale	5
Luisa ANDRIOLLO, Il <i>De Creta Capta</i> di Teodosio Diacono fra <i>epos</i> storico ed encomio imperiale	31
Angela PRINZI, La promozione del culto di Bartolomeo di Grotta- ferrata voluta dal preposito Pancrazio e attuata da Giovanni Rossanese	57

ORTODOSSIA ED ERESIA A BISANZIO (IX-XII SECOLO)

*IX Giornata di Studi dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (A.I.S.B.),
in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale
(Roma, Pontificio Istituto Orientale, 5-6 dicembre 2008).
Atti a cura di Filippo Burgarella, Francesco D'Aiuto, Vincenzo Ruggieri*

Premessa dei curatori	83
Danilo CECCARELLI MOROLLI, Brevi note giuridiche su «orto- dossia» ed «eresia» nell'Impero Romano d'Oriente	85
Andrea PARIBENI, L'immagine dell'eretico nell'arte mediobizan- tina	97
Fabrizio CONCA, Giorgio Monaco, tra ortodossia e cronaca	119
Chiara FARAGGIANA DI SARZANA, Fra teologia, cronografia e diritto: una singolare compilazione eresiologicalica dei primi decenni del secolo XI, con un inedito di Fozio	141
Gioacchino STRANO, Forme e significati dei riferimenti alle eresie nell'epistolario di Fozio	177
Bernadette MARTIN-HISARD, Le discours des Géorgiens sur leur orthodoxie: les hérétiques arméniens et Pierre le Foulon (VII ^e -XII ^e s.)	195

Barbara CROSTINI, Riflessi del contrasto con l'Occidente nei manoscritti studiati miniati del dopo-scisma (1054)	265
Frederick LAURITZEN, L'ortodossia neoplatonica di Psello	285
Antonio RIGO, Teodoro diacono della Madre di Dio delle Blacherne. La condanna (1094/1095) e le dottrine	293
Oksana LUKA, Problematiche relative alla chiesa della Santa Sofia a Kyiv. L'immagine di Cristo Sacerdote	319
Luca PIERALLI, L'editto conciliare emesso nel 1166 da Manuele I Comneno per dirimere la controversia del <i>Pater Maior</i>	331
Alessandra BUCOSSÌ, Andronico Camatero e la zizzania: sulla politica ecclesiastica bizantina in età comnena	357
Norman TANNER, Eastern influences upon the West: canonical evidence from ecumenical and general councils, and some other sources, during the Middle Ages	373
<i>Lettera aperta alla Ministra dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca</i>	383
Pubblicazioni ricevute (a cura di Laura ZADRA)	385

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2011
dalla
Scuola Tipografica S. Pio X
Via degli Etruschi, 7
00185 Roma

Direttore responsabile: Prof. ANDREA LUZZI
Iscritto al n. 9319 del Registro della Stampa in data 27 giugno 1963

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C086519852

